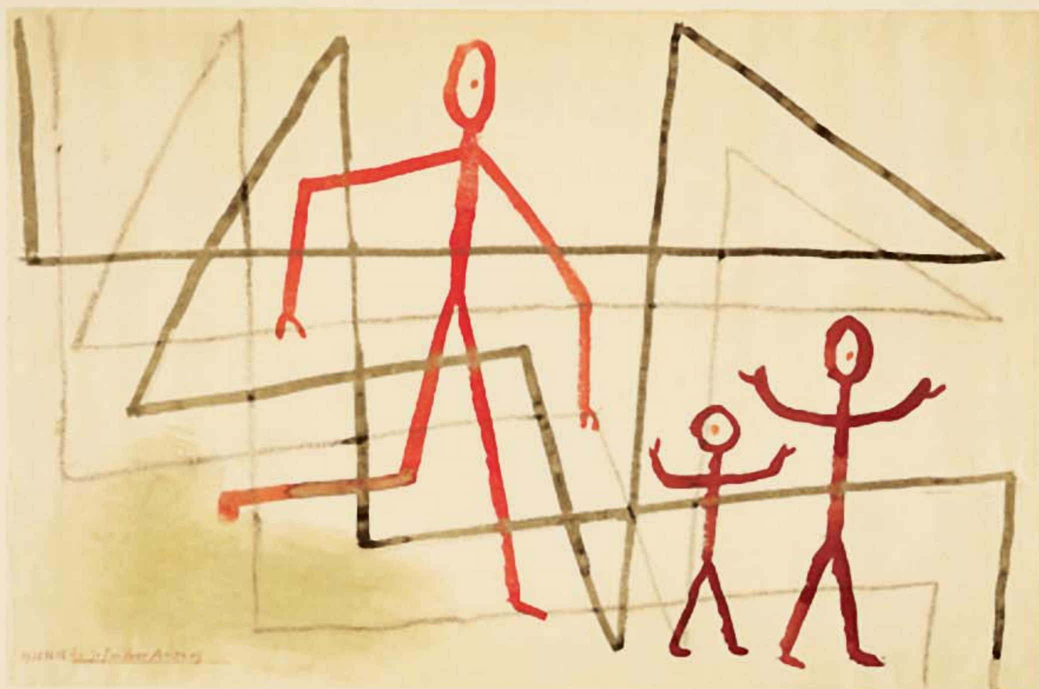
KEES SCHUYT



Over het recht om wij te zeggen

GROEPSTEGENSTELLINGEN EN DE DEMOCRATISCHE GEMEENSCHAP

Amsterdam University Press

over het recht om 'wij' te zeggen

OVER HET RECHT OM 'WIJ' TE ZEGGEN

Groepstegenstellingen en de democratische gemeenschap

SOCIOLOGISCHE ESSAYS

KEES SCHUYT

Amsterdam University Press

Omslagafbeelding: Paul Klee, *Der Gefundene Ausweg (The Way out Discovered)*, 1935
Aquarell und Kohlenzeignung auf Papier und Karton, privé, Zwitserland

Omslagontwerp: Kok Korpershoek, Amsterdam
Vormgeving binnenwerk: V3-Services, Baarn

ISBN 978 90 8964 166 3
e-ISBN 978 90 4850 808 2
NUR 741 / 756

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD

Deze sociologische essays, hier in een nieuwe bundel bijeengebracht, hebben ten minste één ding gemeen met de vorige vier bundels. Ze zijn het resultaat van de gemeenschappelijke activiteiten van velen. Allereerst van degenen, die mij voor speciale gelegenheden hebben uitgenodigd om een officiële lezing te houden of een openbaar college te geven. Soms mocht ik op die uitnodiging vrijelijk het onderwerp kiezen, soms werd mij het onderwerp, net als bij het vroegere schoolopstel, gewoon aangereikt. Als ik het een leuk of boeiend onderwerp vond, deed ik, eveneens zoals vroeger, mijn best om er iets van te maken. De voldoening erover was voldoende. Ik dank hen voor de mogelijkheid die zij mij gaven om mijn vaak losse gedachten over verschillende onderwerpen een vastere vorm te geven. Maar het blijven essays, dat wil zeggen proeven en probeersels.

De directeur van Amsterdam University Press, Saskia de Vries, en haar medewerkers Jaap Wagenaar en Eric van Aert wil ik danken voor de bereidheid om wederom met grote inzet en zorgvuldigheid deze nieuwe serie essays het licht te doen zien. De anonieme *reviewers* van de AUP dank ik voor de aanwijzingen en kritische kanttekeningen, die mij in staat stelden om van deze bundel een leesbaarder geheel te maken. De selectie is ditmaal geschied op grond van het samenhangende onderwerp van groepen, generaties, gemeenschappen en gemengde identiteiten. Het weglaten van artikelen die niet met dit onderwerp samenhingen – ook al waren die mij even lief – komt de eenheid zonder twijfel ten goede. Ik hoop dat de maatschappelijke thematiek, die in deze bundel aan de orde wordt gesteld, voldoende wordt verhelderd om een bijdrage te leveren aan de intensieve en soms heftige openbare discussies hierover.

Ik dank Adriënne Baars-Schuyt voor de even voortreffelijke als snelle wijze waarop ze de redactie van alle, vaak herziene en verbeterde hoofdstukken voor haar rekening heeft genomen. Hoewel ik voor eventuele fouten onverminderd verantwoordelijk blijf, heeft zij met haar nauwkeurigheid het aantal type- en taalfouten tot een minimum weten te beperken.

Een speciale dank wil ik hier uitdrukken voor de samenwerking die ik in het academische jaar 2006-2007 mocht hebben met mijn schoonzus dr. Gerti Hesse-

ling. Het gelukkige toeval wilde dat wij beiden, uit één familie, in 2006 benoemd werden op bijzondere leerstoelen, zij op de V.J. Koningsberger-leerstoel aan de Universiteit van Utrecht en ik op de Cleveringa-leerstoel aan de Universiteit van Leiden. Beide leerstoelen houden de herinnering levend aan twee moedige hoogleraren, die in november 1940 openlijk in verzet kwamen tegen een van de eerste door de bezetter afgekondigde maatregelen tegen Nederlandse ambtenaren van joodse oorsprong. Gerti was de eerste bekleder van de Koningsberger-leerstoel en voor vijf volle jaren benoemd om onderwijs te geven in en onderzoek te doen naar vredesopbouw en de rechtsstaat. Haar oratie op 24 november 2006 ging over de toekomst van de rechtsstaat in Afrika en was naar thema en onderwerp verwant aan mijn oratie op 27 november te Leiden (26 november viel dat jaar op zondag, waardoor een botsing van belangen en belangstelling vlekkeloos kon worden voorkomen). Zij verheugde zich zeer op haar werkzaamheden in Utrecht en zij vond hierin een erkenning van haar jarenlange studie van en zorg voor recht en rechtspleging in (francofoon) Afrika. Helaas heeft zij door een ernstige, dodelijke ziekte haar vijf beloftevolle jaren niet kunnen volmaken. Haar levensdraad werd veel te vroeg afgebroken. Ik denk met dankbaarheid terug aan onze gezamenlijke, wederzijds intensieve en vruchtbare voorbereiding op ons beider oratie en aan onze verdere wetenschappelijke samenwerking in dat academische jaar. Ik denk ook aan de heel speciale familieband en langdurige vriendschap die wij met haar mochten hebben. Aan haar en aan haar gedachtenis draag ik deze bundel op.

Voor Gerti Hesseling (1946-2009)

INLEIDING

1. Vóór gebruik goed schudden

De titel van deze nieuwe bundel sociologische essays vraagt om enige uitleg. Ik ontleen de titel aan een artikel van de bekende Amerikaanse fenomenologisch filosoof Herbert Spiegelberg: 'On the right to say "we"' (Spiegelberg 1973). Het was de tijd van felle studentenprotesten en verzet tegen de oorlog in Vietnam. Spiegelbergs interesse in het fenomeen 'we' en 'we talk' werd zelf weer gewekt door een citaat van een van de jonge studentenleiders, die namens zijn gehele generatie de revolutie aankondigde en de oudere generaties en masse afschreef. Toch was er nog enige twijfel te bespeuren bij deze jongeman: 'We felt that the right to say "we" required so much more than the simple revolution that was to resolve everything' (Zorza 1970: 21). De twijfel over de reikwijdte van het wij-gevoel vormde voor Spiegelberg de aanleiding om een taalkundige en fenomenologische analyse te geven van dit wij-gevoel. Bestaat er een authentieke wij-ervaring? Wanneer zeggen mensen 'wij'? Wanneer gaat een spreker van het persoonlijk voornaamwoord 'ik' over tot dat andere voornaamwoord 'wij'? Hoe zou je een wij-ervaring fenomenologisch kunnen beschrijven?

Spiegelberg constateerde allereerst dat er een sociale arrogantie wordt uitgedrukt in het veelvuldig gebruik van 'wij', 'ons' of 'onze'. Als een studentactivist of actievoerder uitroept: 'Dat maken wij wel uit', wie bedoelt hij dan? Als een politica spreekt van *onze* normen en waarden, namens wie spreekt zij dan? Namens haar eigen kiezers? Namens vele, alle of de meerderheid van haar landgenoten? Omvatten die landgenoten alle inwoners van haar land? Kortom, het 'wij' duidt een anonimiteit aan en in een politieke context roept het meteen het oude probleem op van politieke representatie, de vertegenwoordiging van en in een politieke gemeenschap.

Daarnaast was Spiegelberg als filosoof geïnteresseerd in een analyse van de dagelijkse taal, waarin het woordje 'wij' veelvuldig gebruikt wordt. Sprekers en schrijvers vervangen het onpersoonlijke woordje 'men' graag door het informele we of wij. Vóór de Tweede Wereldoorlog was het volstrekt normaal dat in wetenschappelijke geschriften en zelfs in studentenscripties het plechtstatige 'wij'

gebezigd werd: 'Wij stellen het volgende onderwerp aan de orde', en 'Wij zijn van oordeel dat…'. Is dit kleine woordje uitsluitend een onbeduidend linguistisch teken? Het vaak gedachteloos gebruikte woordje 'wij' is slechts zelden geanalyseerd (Spiegelberg 1973: 130). Dat was zo in 1973, maar dat geldt ook voor nu, in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw. De conclusie van Spiegelbergs onderzoek naar het recht om wij te zeggen is ontnuchterend. Het gaat hierbij natuurlijk niet om een juridisch recht, maar om een logisch en kennistheoretisch recht (1973: 150). Dit recht blijft steeds beperkt, omdat spreken namens een anonieme, niet-geraadpleegde menigte of meerderheid, vaak tot misbruik en manipulatie van de meningen van vele naamlozen leidt. Toch zijn er wel enkele authentieke wij-ervaringen aan te wijzen, vooral indien leden van een groep in *face to face*-relaties elkaar goed hebben leren kennen en iemand vragen of aanwijzen 'namens ons te spreken'. Dergelijke situaties, hoewel zeldzaam, komen voor en vormen zo een toetssteen voor het recht om wij te zeggen. Spiegelberg formuleerde een eenvoudige leidraad voor het gebruik van dit recht.

> 'Limit we-talk to occasions where you honestly believe that your we-partners want you to speak for them. Without good evidence for such an honest belief one had better speak only for oneself. This is a matter of social humility for humans who cannot know one another's hearts. It is a matter of respect for their dignity. It is also a matter of intellectual honesty and moral courage.' (1973: 154)

Zo gezien bestaat er alle aanleiding om ook in de hedendaagse samenleving te vragen naar het recht om 'wij' te zeggen. Als politici precies weten wie tot de goede wij-groep behoort en tot de slechteriken van de zij-groep en deze wij-zij-tegenstelling aanwakkeren, dan wordt het tijd vragen te stellen over de mogelijke sociale toe-eigening die daaraan ten grondslag ligt. Een minimale hoofdknik ter bevestiging of ontkenning van het door spreker of woordvoerder gebezigde 'wij' is derhalve nodig (goed hoofdschudden voor gebruik). Als het erop aankomt heeft in onze complexe samenleving alleen de brandweer het recht te zeggen: 'dat maken wij wel uit'. In hoofdstuk 4 van deze bundel wordt een actuele inhoud gegeven aan de vraag naar het recht om 'wij' te zeggen.

2. Gemeenschapsaanspraken

Een variant van de wij-problematiek is de vraag en het verlangen naar gemeenschap. Er bestaat een weliswaar vaag, maar wijdverbreid gevoel dat er in de moderne samenleving iets verloren gegaan is, dat er iets gemist wordt of zelfs iets 'mis' is. De publieke discussie over sociale cohesie, sociale samenhang, etnische

tegenstellingen en nationale identiteit vormt een aanwijzing voor dit gemis. De samenleving is verdeeld geraakt, maar op een andere manier dan in de jaren zeventig, toen generaties met elkaar botsten. De demografische samenstelling van de bevolking is veranderd, de klassenstructuur is ontdaan van de eenvoudige tegenstelling arbeiders en kapitaalbezitters of tussen *blue collar workers* en *white collar workers*. Arbeidsmigratie en asiel hebben de arbeidsmarkt en de wijdere samenleving voorgoed gewijzigd. De sociale spanningen tussen groepen zijn daardoor eveneens veranderd, de vroeger vaak verguisde volksbuurten hebben een gevoel van saamhorigheid – vaak voortkomend uit een collectief verzetsgevoel tegenover de heersende klasse – verloren zien gaan en zoeken naar iets gemeenschappelijks. Al deze signalen roepen de vraag op 'Wat houdt deze samenleving nog bijeen?' In hoofdstuk 1 wordt de vraag wat er verloren gegaan is en waar de gemeenschap gebleven is aan de hand van maatschappelijke voorbeelden aan de orde gesteld.

De onzekerheid hierover heeft zijn uitwerking op de democratische gemeenschap. Als de democratie in zijn beste vorm een gemeenschap genoemd kan worden, is die nu ook door en door verdeeld geraakt. Hoe verdeeld een democratie kan raken, kwam heel scherp naar voren in de Verenigde Staten onder de regering van George Bush jr. waarin de ene helft van de bevolking een niet door de Verenigde Naties gesanctioneerde aanvalsoorlog steunde, die door de andere helft van de bevolking heftig werd betwist. In die situatie wordt het besef van democratische gemeenschap zwaar op de proef gesteld. In een studie over het werk van Stanley Cavell (uit 2006) werd deze beproeving van de democratische gemeenschap als volgt onder woorden gebracht.

> 'A "patriotic" community in which a sovereign executive claims a monopoly upon the ability to speak for the community, is one in which the claim to community is left unaddressed, not one in which it is irrelevant: and a community in which the claim to community is never raised because it is taken as being definitively addressed, is no community at all.' (Norris 2006: 4)

De democratische gemeenschap is er een waarin de aanspraak op gemeenschap getest wordt in een steeds voortgaande discussie en conversatie over die gemeenschap zelf en over de basiswaarden van de gemeenschap. De *Claim to Community* wordt zo een *Claim to Reason*, een aanspraak op een door rede gekenmerkte gemeenschap; een gemeenschap waar de redelijkheid nimmer uit het oog wordt verloren (Cavell 1979: 32; Cavell 2003: 183-192; Norris 2006).

De verdeelde samenleving is een probleem geworden voor de democratische gemeenschap. De crisis in de democratie, zoals die soms wordt aangekondigd, is niet een crisis in de legitimiteit van de democratie, maar eerst en vooral een

crisis in representatie. In mijn eigen woorden: een bestaande onduidelijkheid over wie namens wie mag spreken en wie het recht heeft om 'wij' te zeggen. In een verdeelde samenleving komt het erop aan om manieren te vinden en te ontwikkelen die de sociale spanningen en groepstegenstellingen in een samenleving kunnen opvangen, zoals in hoofdstuk 2 wordt betoogd. Van oudsher was daarvoor de democratie uitgevonden, maar die ondergaat nu diezelfde soort spanningen als de samenleving als geheel. Vandaar het soms koortsachtig en verhit zoeken naar normen en waarden die binding geven in die samenleving, het zoeken naar eenheid in opvattingen en naar eenheid van identiteit. Alle neuzen moeten dan in dezelfde richting gezet worden. Maar de moderne constitutionele democratie is niet op zo'n eenheid gebaseerd. Het patroon dat een samenleving bindt is een metapatroon (Bateson 1979: 11; Goleman 2005: 7), dat wil zeggen een waardenpatroon dat een kader aangeeft waarbinnen *verschillende* waardenpatronen gelijktijdig naast elkaar bestaan en kunnen floreren. Net als een metataal de taal is waarin over *taal* kan worden gesproken, is het metapatroon dat de samenleving bindt, een patroon dat aangeeft welke bindingsvormen en welke waardensystemen geoorloofd zijn en hoe die gevoed en gestimuleerd kunnen worden.

Om een eenvoudig voorbeeld hiervan te geven: als de ene buurman op zondag met veel lawaai zijn heg wil snoeien en zijn gras wil maaien, terwijl de andere buurman om religieuze redenen de zondagsrust wil bewaren (botsende waardensystemen x en y), dan ligt de oplossing van dit conflict van waarden niet in de strijd welk van die twee waarden, zondagsrust of zondagse arbeid, het belangrijkste is, maar in het vinden van ofwel een compromis tussen die waarden ofwel het vinden van nieuwe waarden op een hoger niveau van abstractie. Het compromis kan gevonden worden in bijvoorbeeld minder lawaai bij de arbeid (geluiddempers) of de zondag rustig doorbrengen verder weg van dit geluid. De waardensystemen schuiven een beetje naar elkaar op (horizontale integratie). Waar en wanneer dit niet mogelijk is kunnen nieuwe waarden *op een hoger abstractieniveau* uitkomst brengen: tolerantie ten aanzien van de buurman die zondagsrust wenst en de heg dan maar op een andere dag snoeien of het beoefenen van religieuze naastenliefde voor de buurman die alleen op zondag zijn heg kan snoeien en zijn gras kan maaien (verticale integratie). De discussie over botsende waardensystemen zou minder hevig hoeven te zijn, wanneer deze twee logische niveaus van oplossingen beter uit elkaar zouden worden gehouden (Becker 1998: 52). De democratische rechtsstaat biedt voor de hedendaagse pluriforme samenleving een dergelijk waardenpatroon *op een hoger abstractieniveau en van een logisch andere orde.* Dit abstracte karakter vergt weliswaar veel begrip van de burger, maar het belang ervan valt naar mijn mening goed uit te leggen en de burger krijgt er iets voor terug: het concrete samenleven wordt er vreedzamer door en de democra-

tische gemeenschap wordt op een hoger niveau geïntegreerd. Integratie op een hoger niveau gaat vaak gepaard met desintegratie op het lagere niveau. Deze sociologische regel geldt niet alleen voor groepen en organisaties, maar juist ook voor de samenleving als geheel.

Dat de integratieproblematiek in de moderne samenleving niet uitsluitend bestaat uit het verminderen van etnische spanningen (die in hoofdstuk 3 worden geanalyseerd), maar ook kan bestaan in de botsing tussen bepaalde christelijke waarden en moderne seculiere verlangens, wordt aan de hand van een casus (het sluiten van een homohuwelijk) in hoofdstuk 5 geïllustreerd.

3. De democratische ervaring

De democratie biedt de garantie dat verschillende meningen, opvattingen, levensstijlen en maatschappelijke belangen naast elkaar kunnen bestaan. Het geeft in bovenstaande termen een verticale oplossing voor horizontale integratieproblemen. Het rechtsstelsel en de *rule of law* tezamen met de democratische instellingen (verkiezingen, parlement, regering) bieden de condities voor vreedzaam samenleven van mensen en groepen die het niet met elkaar eens zijn en het ook niet (in alles) met elkaar eens hoeven te worden. Dit *normatieve* uitgangspunt van de democratische rechtsstaat wordt in hoofdstuk 2 en in hoofdstuk 3 uitvoerig toegelicht en verdedigd. Ik weet niet of de daar gepresenteerde analyses van groepstegenstellingen in onze samenleving in het algemeen (hoofdstuk 2) en in de multiculturele samenleving in het bijzonder (hoofdstuk 3) een voldoende oplossing kunnen bieden voor hardnekkige problemen van representatie en identiteit, maar ik ben ervan overtuigd dat de richting van het denken in die hoofdstukken de juiste is. Dat wil zeggen dat vasthouden aan deze normatieve uitgangspunten een *conditio sine qua non* is om de komende problemen, van verkleuring tot vergrijzing van de samenleving, van economische crisis tot de neopopulistische uitdaging van de traditionele democratie, het hoofd te bieden (zie hoofdstuk 3 en 4 respectievelijk hoofdstuk 7 en 8).

Het in de westerse wereld langzaam ontwikkelde stelsel van universaliseerbare rechtsnormen en opvattingen van menselijke waardigheid biedt het metapatroon voor vreedzaam samenleven. Ik spreek hier van universaliseerbare normen en niet van universele normen. Dit laatste spraakgebruik veronderstelt naar mijn mening te veel een objectieve, overal naar tijd en plaats geldende maatstaf, en daarmee komt men gemakkelijk in de deprimerende discussie of de in het Westen gerealiseerde waarden nu wel of niet geldend zijn voor de niet-westerse wereld en niet-westerse waardenstelsels. Universaliseerbaar betekent dat deze waarden in principe tot gelding en realisering kúnnen worden gebracht en ook daar tot stand kunnen komen, waar dit nog niet het geval is, zoals in grote gebieden in Azië

(China in het bijzonder) en Afrika of in de westerse wereld waar die waarden op grove wijze worden geschonden of verwaarloosd, zoals in de Verenigde Staten onder Bush jr.

Het uitgangspunt van de democratische rechtsstaat zal in staat zijn om multiculturele en interculturele conflicten op een aanvaardbare wijze te beslechten of te verminderen. Het bijkomende voordeel hiervan is dat het traditionele begrip 'cultuur' waarin vooral de wil tot beschaving en tot beschaafd samenleven centraal staat, weer meer in de belangstelling kan komen te staan. Nu dreigt deze emanciperende betekenis van cultuur te verdwijnen onder het gewicht van het multiculturele drama. Om aan twee belangrijke uitdagingen, multiculturele relativering van waarden, en de neopopulistische omkering van waarden, het hoofd te bieden zal de democratische gemeenschap – het metapatroon dat verbindt – een nieuwe en krachtige impuls dienen te ondergaan. Democratie moet weer aantrekkelijk en vanzelfsprekend worden, ook voor groepen die zich nu te veel buiten gesloten voelen. De aantrekkingskracht van het populisme kan worden verklaard uit een tekort aan democratische ervaring, het 'wij' dat zich niet vertegenwoordigd voelt. Hoe zou de democratische ervaring kunnen worden opgepoetst?

De Amerikaanse filosoof van de democratie, John Dewey (1859-1952), heeft het begrip 'democratische ervaring' uitgewerkt. 'Ervaring' is een afgerond, samenhangend iets; niet onderbroken en opzichzelfstaand. Het is de vreugde van een geslaagde schaakpartij, die zelf bestaat uit een reeks van achtereenvolgende 'zetten'; het is de bevredigende ervaring van een geslaagde zelf opgezette onderneming en activiteit of een ondervonden avontuur: veilig huiswaarts gekeerd overzie je alle ondergane ellende en beproevingen en kom je tot de slotsom dat het, al met al, alles bij elkaar genomen, een goede ervaring geweest is. Een authentieke 'ervaring' is een reflectie op een reeks van onmiddellijke ondervindingen, waarnemingen, impulsen en maakt van die kleine deeltjes één geheel, een afgerond iets. Zo'n ervaring staat op zichzelf en geeft een intrinsieke bevrediging (Dewey 1934; Pappas 2008: 165-184).

Democratie in de opvatting van Dewey is zo'n ervaring, een actief omgaan met de omringende omgeving, een creatief proces van probleemgericht handelen en samen handelen. De democratie als ervaring geeft een intrinsieke bevrediging: 'Ja, zo kunnen we met elkaar omgaan, zo kunnen we met elkaar blijven omgaan; zo lossen we het best onze problemen op'. Dewey beschrijft dergelijke democratische ervaringen bijvoorbeeld in de situatie waarin een wijk zelf de ervaren problemen op een goede en gezamenlijke manier oplost. Democratie wordt bij Dewey gezien als een *way of life*, die intrinsieke ervaringen verschaft. In *Democracy and Education* (1916) laat hij zien hoe democratie als levenswijze kan worden geleerd, aangeleerd, en in schoolse ervaringen, in het gezin en in andere samen-

levingsverbanden in praktijk kan worden gebracht. Democratie gaat uit van de mogelijkheid dat een ander gelijk zou kunnen hebben. Met die mogelijkheid moet je rekening houden: als ouder ten opzichte van een kind, als bestuurder ten opzichte van een burger, als politicus ten opzichte van een kiezer en als parlementslid ten opzichte van een ander parlementslid. Dat is de theoretische én praktische grondslag van de democratie.

4. De essays

Op basis van het uitgangspunt van de democratische rechtsstaat (hoofdstuk 2 en 3) en in de overtuiging dat deze basis voldoende grond biedt om de komende samenlevingsproblemen aan te kunnen zijn deze negen essays geschreven en hier bijeengebracht. Het zijn variaties op het thema van de democratische gemeenschap, nu eens sceptisch ten opzichte van degenen, die zich al te gemakkelijk het recht toe-eigenen om namens niet-geraadpleegde anderen te spreken (hoofdstuk 4). Daar wordt als het ware de democratische ervaring overgeslagen of zelfs afgesneden. Dan weer optimistisch, zoals bij het probleem van de vergrijzing en de mogelijkheden die er voor de oudere generaties zijn om een zinvolle levensavond te vinden in de overdracht van ervaringen, goederen en wijsheid aan jongere generaties (hoofdstuk 7 en 8). De essays zijn realistisch als het gaat om de beschrijving van interculturele problemen, die niet zullen verdwijnen, zoals bijvoorbeeld de tweede generatie criminaliteit (in hoofdstuk 3 uitvoerig geanalyseerd) of het probleem van de dubbele nationaliteit en loyaliteit (hoofdstuk 4). Ze zijn pragmatisch waar het godsdienstige conflict om wederzijdse tolerantie vraagt (zoals in hoofdstuk 5) en principieel wanneer het vraagstuk van geweld en burgerlijke ongehoorzaamheid aan de orde komt (hoofdstuk 6). Eveneens principieel wanneer de overheid in de opvoeding te gemakkelijk de rol van ouders en opvoeders wil overnemen en de opvoeding nog slechts als een instrumenteel middel ziet om de overheidskosten in een verre toekomst te verminderen. Kinderen zijn geen instrumenten en dienen ook niet als zodanig door de politiek behandeld te worden (zie hiervoor hoofdstuk 9).

Tenslotte heb ik mij in het eerste hoofdstuk enkele dichterlijke vrijheden veroorloofd door in een opstel over een klassiek sociologisch probleem, de verloren gewaande gemeenschap, de argumentatie te vermengen van de concrete visie van dichters. Het onderwerp leende zich daar ook voor, namelijk de enigszins nostalgische vraag waar de gemeenschap gebleven is. Maar los van deze dichterswaarheden wordt op die vraag het klassieke sociologische antwoord gegeven: gemeenschappen zijn niet verdwenen, maar zijn steeds in verandering en immer onderhevig aan veranderende omgevingen. Het recht om 'wij' te zeggen zal daarbij altijd in discussie blijven en door leden van groepen, generaties en

gemeenschappen in twijfel worden getrokken. Maar die twijfel zelf vormt weer de grondslag voor een versterking of vernieuwing van al die gemeenschappelijke activiteiten, die wij met de tweelingbegrippen ‘gemeenschap’ en ‘samenleving’ aanduiden.

Literatuur

Bateson, G., *Mind and Nature, a Necessary Unity,* New York 1979

Becker, L., *A New Stoicism,* Princeton 1998

Cavell, S., *The Claim of Reason,* Oxford 1979

Cavell, S., *Emerson's Transcendental Etudes,* Stanford 2003

Dewey, J., *Democracy and Education,* New York 1916

Dewey, J., *Art as Experience,* New York 1934

Goleman, D., *Vital Lies, Simple Truths,* New York 2005 (eerste druk 1985)

Norris, A. (ed.), *The Claim to Community; Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy,* Stanford 2006

Pappas, G.F., *John Dewey's Ethics; Democracy as Experience,* Bloomington en Indianapolis 2008

Spiegelberg, H., ‘On the Right to Say “We”; A Linguistic and Phenomenological Analysis’, in: G. Psathas (ed.), *Phenomenological Sociology, Issues and Applications,* New York 1973, blz. 129-158

Zorza, R., *The Right to Say ‘We’,* New York 1970

1

WAAR IS DE GEMEENSCHAP GEBLEVEN?

1. Inleiding

Het is opvallend dat, als er over gemeenschappen wordt gesproken, dit bijna altijd in de verleden tijd geschiedt. Dat was vroeger ook al zo. Uit het begin van onze vaderlandse letterkunde kennen we het *Egidiuslied*.

> Egidius waer bestu bleven?
> Mi lanct na di, gheselle mijn;
> Du coors die doot, du liets mi tleven.
> Dat was gheselscap goet ende fijn (Komrij 1994: 231)

Gemeenschap ervaar je pas, als het moment van opgaan in gezelschap voorbij is. Dat was zo voor Jan Moritoen, de vermoedelijke dichter van het *Egidiuslied*, maar dat is heden ten dage ook zo, als ik de bekende Franse filosoof Jean-Luc Nancy lees in zijn studie over de niet-meer-werkende-gemeenschap. Hij schrijft: 'de zwaarste en pijnlijkste getuigenis van de moderne wereld is dat we getuige zijn van de ontbinding, de ontwrichting of het opbranden van de gemeenschap.' (Nancy 1991: 1) Opbranden is hier, naar mijn mening, een goed gekozen woord: het vuur is eruit. Soms zijn mensen opgebrand en kunnen ze niet meer. We kunnen niet langer het begrip 'gemeenschap' omschrijven en die is er ook bijna niet meer. 'Misschien,' zegt Nancy, 'komen we tegenwoordig nog het dichtst bij een gemeenschapservaring in een gedeeld, gemeenschappelijk gevoel van verlies, zoals bij een groep treurenden.' (1991: 12)

De dichter en de filosoof zetten het wel zwaar aan. Tussen de dichtkunst en de filosofie staan de theologie, de sociologie en de politiek. Misschien bieden zij een iets hoopvoller perspectief op hedendaagse gemeenschappen. Immers, in het politieke leven wint het gemeenschapsdenken aan invloed. Het ik-tijdperk van de jaren tachtig en negentig wordt hierin bekritiseerd. Het gemeenschapsdenken, onder andere vertegenwoordigd door de huidige premier Balkenende, die zich liet inspireren door sociologen als Etzioni (1995) en Selznick (1992) – mijn eigen sociologiedocent te Berkeley, Californië – wil duidelijk de gemeenschap,

vooral de organisatie van de *civil society,* terugroepen, zelfs terugbrengen, daarmee erkennend dat er iets verloren is gegaan. Een zekere nostalgie begeleidt dit gemeenschapsdenken: vroeger was het beter, was er meer saamhorigheid. Pim Fortuyn schreef in zijn boek *De verweesde samenleving* – ook al zo'n nostalgische titel – over het fijne van de jaren vijftig, met het kopje thee bij moeder, als je uit school kwam (Fortuyn 2002). Het op hem geïnspireerde neopopulisme doet graag een beroep op het volk, op gewone mensen, die iets willen herstellen. Wat is nu dat *iets*, dat hersteld moet worden? Een realistische socioloog waarschuwt tegen een te rooskleurige, romantische kijk op het verleden, waar de pijnlijke tekorten, de smorende snikken van eenzaamheid binnen een ogenschijnlijk warm nest, de jaloerse blikken naar elkaar en de benauwende atmosfeer van de samenleving van diezelfde jaren vijftig worden genegeerd, zoals die in *De avonden* van Gerard van het Reve in 1949 beschreven werd. Dat was ook gezelschap, niet goed ende fijn.

Deze twee tegengestelde beelden van de jaren, die achter ons liggen, wil ik benutten om enkele vragen te stellen.

1. Over welk gemeenschapsbegrip hebben we het eigenlijk?
2. Over welke vormen van gemeenschap, over welke verschillende soorten gemeenschap hebben we het, als we over al of niet verloren gemeenschappen praten?

Er zijn open en gesloten gemeenschappen: het stadse Hilversum tegenover Veluwse dorpen. Er zijn klooster- en geloofsgemeenschappen en er is een *scientific community*. Er is sprake van een politieke gemeenschap en van de democratische gemeenschap. We dienen een kleine keur van gemeenschappen in ogenschouw te nemen, voordat we de hoofdvraag 'Waar is de gemeenschap gebleven?' kunnen beantwoorden. Is elke hechte groep een gemeenschap? Waar herkennen we een levendige, authentieke gemeenschap aan?

3. Wat is *binnen* gemeenschappen de verhouding tussen individu en gemeenschap?
4. Wat is de verhouding *tussen* gemeenschappen onderling en de verhouding tussen gemeenschappen en de wijdere samenleving?

Ik wil deze laatste twee, naar mijn mening principiële, vragen voor het slot van mijn betoog bewaren en de eerste twee vragen ervaringsgewijs behandelen in de vorm van wat ik zou willen noemen: een kleine fenomenologie van gemeenschappen en gemeenschapsvormen. Wat noemen we nog wel, wat niet of niet meer een 'gemeenschap' en waardoor komt het dat voorheen levendige gemeenschappen na verloop van tijd toch weer uiteenvallen? Is zoiets te vermijden? Het wordt een betoog, vrij naar Couperus, 'van oude gemeenschappen, de bindingen die voorbijgaan'.

2. Enkele observaties

De mens is een sociaal wezen, door en door, maar sociaal zijn is niet hetzelfde als een kuddedier zijn. Geen mens wordt als individu geboren, we worden tot individu gemaakt; door gemeenschappelijke ervaringen en banden met andere mensen kunnen we ons emanciperen tot een autonoom persoon. Waar het om gaat is niet de keuze individu versus gemeenschap, individualisme versus gemeenschapsdenken, maar steeds om de subtiele spanning tussen het autonome individu – dat slechts autonoom kon en kan worden met anderen – en de aanspraken van gemeenschappen op de inzet en de medewerking van individuen. In veel analyses van gemeenschap wordt deze wisselwerking tussen individuen en gemeenschap, deze spanningsrelatie, over het hoofd gezien. Laten we eens kijken naar het begrip 'gemeenschap'. Wat is 'gemeenschap' nu precies? Waar komt het op neer? Kunnen we authentieke gemeenschappen onderscheiden van kunstmatige, gefabriceerde wij-gevoelens? Doet de kleur van dit wij-gevoel er nog toe? Hoe authentiek en bindend is het Oranjegevoel?

Hier volgen enkele vraagstellende observaties.

Observatie 1 Vormen de *Metro*-lezers in de ochtendspits een gemeenschap van lezers? Waarin verschillen ze bijvoorbeeld van abonnees van een krant, bijvoorbeeld van *Trouw* of *de Volkskrant*? Wanneer zegt iemand haar abonnement op een krant op? Is een leesgezelschap een gemeenschap?

Observatie 2 Vormen de bezoekers van een interlandwedstrijd een gemeenschap of de bezoekers van een lokale club of pub, die gezamenlijk naar die interland op de televisie kijken? Waarin verschilt deze gemeenschappelijke ervaring van het Holland-België-gevoel in de jaren vijftig, toen menigeen aan de radio gekluisterd zat.

Genesis

het was een zondagmiddag tegen tweeën
in het stadion en aan de radio
ving nederland te strijden aan
tegen de rode duivels
vanouds de erfvijand

een zondagmiddag tegen tweeën
dominees en uiteraard geest-
verwanten knapten 'n uiltje
of schubertmuziek

een zondagmiddag tegen tweeën
nederland woest en ledig
net zo'n middag voor mij
dacht God –

achter wat bomen bij Gouda
is hij zijn gang gegaan
een schepping in miniatuur
schreef God in het zand

en tegen het vijfde uur
een stem over beide zenders
(...)
nederland liep naar de knoppen
en God zag dat het goed was (H. Scholten 1962: 27)

Observatie 3 Vormen de afgestudeerden van de Universiteit van Amsterdam of van Leiden een gemeenschap? Ik kreeg onlangs nog een beleefde giro met het verzoek de jaarlijkse contributie te verdubbelen. Men wil de universiteit van Harvard nadoen en daar hoort een uitgelezen gezelschap van alumni bij. Let hier op de relatie *electi* (dit is Latijn voor uitgelezen, uitgekozenen) en 'selectiviteit'. Gemeenschap gedijt het best als er een hiërarchisch onderscheidingskenmerk aan vastzit. Wij zijn de uitverkorenen, *the chosen people.*

Observatie 4 Vormen de leden van een kerkgenootschap een 'gemeenschap van gelovigen'? De gelovigen zelf voelen zich deel van een mystiek lichaam, met de daaraan verbonden hiërarchische metafoor van hoofd en ledematen. Men kan geen goed inzicht krijgen in bijvoorbeeld de verzuiling in Nederland als deze theologisch-sociologische eenheid niet serieus wordt genomen. De verzuiling was niet slechts een instantie van sociale controle, maar vormde ook een authentieke geloofservaring met indringende sociale consequenties.

Observatie 5 Vormt een beroepsvereniging, bijvoorbeeld die van journalisten, die elkaar bij voorkeur treffen in gezellige, bruine cafés, een authentieke gemeenschap? Wat moet je doen om daarbij te horen? Wanneer word je er uitgegooid? Of wanneer zeg je, analoog aan een abonnement, je lidmaatschap van een beroepsvereniging op?

Observatie 6 In de jaren vijftig en zestig bestonden er katholieke en protestante *werkgemeenschappen* in de Partij van de Arbeid. Juist de voorstanders van de door-

braak, degenen die de vooroorlogse schotten wilden verwijderen, sloten zich meteen weer aan bij een onderlinge gemeenschap, die hen afscheidde van niet-gelovige sociaal-democraten, en ook van gelovige niet-sociaal-democraten. Uit deze dubbele ontkenning kwam plots een nieuwe gemeenschap voort, waar natuurlijk wél gewerkt moest worden (tegenwoordig zouden we het een netwerk noemen). Het interessante en generaliserende van deze zesde observatie is het samengaan van een gemeenschappelijk én een onderscheidend kenmerk. Met andere woorden: gemeenschappen komen altijd tot stand in contrast tot andere (potentiële) gemeenschappen. Tegengestelde gemeenschappen scheppen elkaar en hebben elkaar nodig.

Observatie 7 De vroegere Europese Economische Gemeenschap (EEG) en de allereerste Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal (EGKS) zijn in een Europese Unie opgegaan. Van Gemeenschap naar Unie? Is dit puur toeval en gespeel met woorden of stonden de termen uit de jaren vijftig voor een authentieke oorlogservaring en daarmee een samenhangende gemeenschapswil: nooit meer oorlog op Europese bodem? De kolen zijn allang verdwenen, het verlangen naar een internationale gemeenschap is gebleven en is (later) weer afgenomen.

Observatie 8 Wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen een aandeelhoudersvergadering (zeg van ABN Amro), een redactieteam (bijvoorbeeld van *De Groene Amsterdammer*), een gezin, een grotere familie, een democratische politieke gemeenschap? Die laatste, *the body politic,* is geen mystiek lichaam, maar een verzameling organen (organisaties), waar politici zelf graag mystieke eigenschappen aan toekennen: 'de' wetgever, 'het' kabinet, 'Den Haag'. De metaforische verpersoonlijking van sociale systemen vormt een interessante en vaak mysterieuze schakel in het ontstaan en instandhouding van gemeenschappen.

3. Binding en scheiding

Voor deze exemplarische observaties geldt dat ze allemaal min of meer authentieke gemeenschapservaringen opleveren, weliswaar verschillend in gradatie en intensiteit, maar een eerste bewijs dat een mens nooit alleen leeft of (in) de spits niet meer alleen leest. Een tweede opvallend kenmerk uit deze reeks voorbeelden is de dialectiek van binding en scheiding. Geen gemeenschap zonder onderscheid met buitenstaanders. Hoe sterker de onderscheidingsdrift, hoe hechter een gemeenschap. (PM De Hitlergroet, laten we dat niet vergeten, fungeerde niet als groet, maar primair als een onderscheidingsteken; wie hem niet bracht, was verdacht, hoorde niet bij 'volk en vaderland'.)

Met dit kenmerk van de dialectiek van binding en scheiding komt men tegenstrijdigheden in het hedendaagse sociale beleid op het spoor: we maken ons

zorgen om de afwezigheid van gemeenschapszin of van gemeenschap in het algemeen én tegelijk mag niemand worden uitgesloten uit de nationale gemeenschap. Wie kiest voor de bestrijding van sociale uitsluiting, laat een veer voor gemeenschap; wie kiest voor en sterke nadruk legt op de nationale gemeenschap – zoals de politici Wilders en Verdonk thans doen –, zoekt naar buitenstaanders om ze buiten te sluiten én vindt ze dan ook. Van buitenstaander naar zondebok is dan niet meer zo'n grote stap. Dus inclusie en exclusie (de sociologische termen voor insluiting en uitsluiting) in een samenleving, binding en scheiding, zijn twee kanten van een en dezelfde medaille. Wie in is, is niet uit. De socioloog Georg Simmel zag in de trouwring eerst en vooral een symbolisch teken dat men niet meer 'in' was op de huwelijksmarkt; de ring bracht een nuttig onderscheid aan tussen gegadigden en niet-(meer) gegadigden. Binding brengt scheiding (Simmel 1908).

Ik constateer dit zonder normatieve ondertoon en voorlopig slechts als een hardnekkige sociologische regelmatigheid. De dialectiek van 'binding is scheiding' zegt nog niets over de kwaliteit van het gemeenschapsgevoel of van de gemeenschap zelf. Het wantrouwen tegen een te hecht en te hiërarchisch geordend gemeenschapsgevoel wordt er wel door aangewakkerd, althans bij mij. Het liefst zou ik zelf nergens bij horen, of behoren tot de *community of those who have nothing in common* (Lingis 1994), maar ik kan het niet: ik hoor tot een taalgemeenschap, ik heb een vlag met de nationale driekleur, ben supporter van Oranje, al is het maar een klein beetje, en ik ben geboren en getogen in een polderland. Taal, natie, volk en land binden mij aan alle kanten.

4. Bindingsvormen

Met andere woorden, hoe ontstaat een gemeenschap en hoe een gemeenschapsgevoel? Men is geneigd op deze vraag te antwoorden met een verwijzing naar positieve affectieve bindingen. Emotionele bindingsvormen zijn sterk en in het perspectief van de evolutie wellicht de oudste bindingsvormen. Maar ze zijn niet de enige. Spinoza en andere zeventiende-eeuwse rationalisten bouwden hun staatstheorie op het rationele inzicht dat het vormen van een politieke gemeenschap meer voordelen bood en meer voorwaarden zou opleveren voor een duurzame vrede dan fanatieke en emotioneel uitgedragen geloofsovertuigingen. Het geloof in die tijd, althans het fanatieke optreden van kerkelijke leiders, zaaide slechts scheiding, haat en angst. Het verstand, zo leerde Spinoza, bevatte de enig juiste weg naar onderlinge verbondenheid. De tegenwoordige democratische gemeenschap is meer gebaseerd op het rationele inzicht van de zeventiende-eeuwse filosofen dan op emotionele betrokkenheid – en dat is precies wat de gemeenschapsdenkers aan de liberale theoretici verwijten. Maar het is de last van de vrijheid, die de democratie zal moeten en, naar mijn mening, ook zal willen

dragen. De democratie zal nooit met vlaggen en wimpels worden binnengehaald. Daarom: *two cheers for democracy* (J.M. Forster).

Zelf zie ik als de ontstaansgrond voor gemeenschap nog een derde mogelijkheid. Gemeenschap ontstaat uit sterk gedeelde, gemeenschappelijke ervaringen. Het gemeenschapsgevoel ontstaat daarná, als een poging om de als prettig ondervonden gemeenschappelijke ervaringen vast te houden, weer terug te roepen of in stand te houden. Gemeenschap ontstaat in mijn visie dus niet per se uit emotionele betrokkenheid of uit rationele calculatie, maar uit samen iets doen, samen intensief iets ondergaan of ondernemen. Coöperatie vraagt de combinatie van verstand én gevoel, waarvan gemeenschap een bijproduct wordt. Veel hechte vriendschappen en daar weer uit voortgevloeide gemeenschappen, zijn zo ontstaan. Hoe groter het gemeenschappelijk doorstane gevaar, hoe hechter een gemeenschap – totdat ook die weer door de tand des tijds loslaat.

Het onderscheid tussen gemeenschappelijke ervaringen en gemeenschapsgevoel is belangrijk. De ervaringen worden beleefd, vaak onbewust, op het moment zelf. Het gevoel, de nostalgie, de positieve werking ervan, ontstaat naar aanleiding van die ondervindingen en kan zo ook object van fabricage of kunstmatigheid worden. Voorbeelden van die intensief gedeelde ervaringen zijn een soldatenpeloton in doodsgevaar (dit voorbeeld ontleen ik aan Simmel), een gedrild leger, de overlevenden van een ramp (niet de ramptoeristen die 'het' niet meegemaakt hebben, maar wel een gemeenschapsgevoel willen opwekken). In positieve zin zijn er de voorbeelden van een juniorenteam dat kampioen wordt en de meidenclub die het gevaar van een moderne stad opzoekt.

5. Identificatie

Uit het ontstaan van gemeenschap en gemeenschapsgevoel volgt vanzelf de vraag: hoe wordt die gemeenschap dan in stand gehouden, hoe blijft de gemeenschapsband behouden? De sociologie geeft op deze vragen een uitstekend antwoord: door identificatie van individuen met het grotere geheel, de gemeenschap. Het identificatieproces is uitermate belangrijk. Misschien kunnen we niet buiten enige vorm van identificatie met iets dat buiten of boven ons staat.

Als deze behoefte heel sterk is, zoals in totalitaire en autoritaire landen, waarin andere gemeenschapsbanden worden uitgesloten, ontstaat het gezwaai met vlaggen en vaandels, dat altijd veel indruk maakt op jonge kinderen en jongvolwassenen, die daarmee graag ten strijde trekken. De gemeenschap wordt opgeroepen tot trouwe dienst en om ieders aanhankelijkheid te tonen, altijd op dezelfde dagen van het jaar. Identificatie en rituele bijeenkomsten gaan samen in het al of niet kunstmatig in stand houden van het gemeenschapsgevoel. De derde component van deze gemeenschapszin is het gezang. Geen gemeenschap zonder liederen. Mensen zoals

ik, die alleen maar vals kunnen zingen, zijn onmogelijke figuren voor een gemeenschap. Henry David Thoreau, de zonderling die het uithield om twee jaar, twee maanden en twee dagen in een hut aan de Waldenvijver te wonen, volgde, naar eigen zeggen, een *different drummer* (Thoreau 1854). Dus zelfs iemand die het alleen wilde proberen in deze wereld, liep nog achter de muziek aan. Deze merkwaardige bindingsfactor zal ook wel met de evolutie te maken hebben: muziek als voorloper van de taal, de tragedie geboren uit de geest van de muziek (Friedrich Nietzsche).

De rituelen en de melodieën zijn ondersteuningsrites, zowel voor de identificatie met het grotere geheel als voor de onderscheiding met de buitenwereld. Geen gemeenschap zonder kleur en klank en het daardoor opgeroepen gemeenschapsgevoel heeft linguïstische en biologische wortels. Maar we worden door die wortels nooit gedetermineerd. We kunnen er namelijk weer vanaf, we kunnen eruit stappen, we kunnen ons lidmaatschap opzeggen.

6. De exit-optie: de uittocht uit de katholieke kerk

Hoe verliest binding zijn kracht? Hoe valt een gemeenschap uit elkaar? Wanneer besluit men uiteindelijk toch het lidmaatschap op te zeggen, zoals bijvoorbeeld de oude vader Drees, die na 67 jaar trouw zijn contributie te hebben betaald aan de Partij van de Arbeid en diens voorloper de SDAP, in 1970 toch nog zijn lidmaatschap opzegde (hij werd nog net geen lid van de club van zijn zoon, DS '70)? Met de bespreking van de exit-optie komen we het dichtst bij de vraag 'Waar is de gemeenschap gebleven?' Het gaat hier om de niet vaak gestelde vraag 'Waarom en wanneer blijven mensen weg, weg van de gemeenschap waartoe ze eerst wel behoorden en ook wilden behoren? Wanneer wordt voor hen de exit-optie reëel?

Mijn antwoord op deze vraag is niet verrassend: uit teleurstelling. Het verrassende van dit antwoord zit slechts in het feit dat dit antwoord nauwelijks in de leerboeken van de sociologie en van de geschiedenis wordt aangetroffen. Ik zal twee voorbeelden geven van het verlies aan bindingskracht van een gemeenschap: 1) de uittocht uit de katholieke kerk, sinds 1964 tot ongeveer 1975, de tien jaren van snelle secularisatie, en 2) het wegvallen van de universitaire gemeenschap; alleen al het woord 'universitaire gemeenschap' kan je tegenwoordig al bijna niet meer gebruiken.

Eerst de katholieken. Waarom bleven die weg? Als je historici, sociologen en politicologen mag geloven, werd de secularisatie vooral veroorzaakt door industrialisering, modernisering, individualisering en de komst van voorspoedige welvaart. Grootschalige processen worden verantwoordelijk geacht voor een ander grootschalig proces, de uittocht uit de tempel. Maar waarom niet dichterbij geobserveerd? In 1945 was er hoop en verwachting dat er een doorbraak zou komen in de gescheiden geesten en hokjes (hokjesgeest) van vóór de oorlog. Maar de bisschoppen zeiden daarop, reeds in 1946, hard en welbewust: 'nee'. In 1954

verwachtten en hoopten vele katholieken dat de ban van het lidmaatschap van niet-katholieke organisaties zou worden opgeheven. Weer zeiden de bisschoppen, in het Mandement van 1954, 'nee'. In 1968 waren er duidelijke verwachtingen gewekt, door paus Johannes XXIII, dat het Vaticaan 'om' zou gaan. Het betrof nu de seksuele en gezinsmoraal en het celibaat van priesters en algemener de wending naar een kerk met een humaan gezicht. Weer zeiden de bisschoppen, in navolging van de nieuwe paus: 'nee'. Een voor de hand liggende verklaring voor het verlies van binding van een gemeenschap is het niet waarmaken van eerder gewekte verwachtingen: het een zeggen en het ander doen leidt tot ondermijning van vertrouwen (Schuyt en Taverne 2000: 355-364). Opgevoed met een naïef godsgeloof ontdekten vele katholieken in de jaren zestig, met betere scholing en opleiding dan hun ouders, dat God niet alles ziet, hoort en controleert. Zeer veel priesters die hadden gehoopt op een keerpunt in hun eigen leven, de afschaffing van het celibaat, keerden zich vervolgens van de eigen kerk af. De cijfers uit die tijd spreken boekdelen (Goddijn e.a. 1999). Kortom, de gemeenschap was niet meer in staat de identificerende symbolen een nieuwe en bijdetijdse inhoud te geven.

Voor de verklaring van uiteengevallen gemeenschappen kunnen vaak kleine details grotere verklaringskracht hebben dan grote maatschappelijke veranderingen, die vaak gedefinieerd worden inclusief hetgeen te verklaren valt: individualisering leidde dan tot secularisering zoals secularisering leidde tot individualisering. Naar mijn mening zijn deze processen, net als binding en scheiding, twee kanten van dezelfde medaille, namelijk niet meer betrokken zijn bij het grotere geheel. Opvallend hierbij is nog dat bij de gereformeerde kerken het verlies van een persoonlijk godsbesef veel minder groot is geweest en daarmee de uittocht uit de kerk minder snel en hevig, hoewel ook hier over een langere periode een verlies van lidmaten kan worden waargenomen (Dekker, De Hart en Peters 1997; Becker en De Hart 2006).

7. De universitaire gemeenschap: het gif van cynisme

Mijn tweede voorbeeld is de universitaire gemeenschap, een pijnlijk onderwerp. In de hal van de Oudemanhuispoort, het oudste gebouw van de Universiteit van Amsterdam, staat een mooi gedenkteken, opgericht voor 'de leden van de universitaire gemeenschap, die vielen', met de namen erbij. In 1945 wás er een universitaire gemeenschap, herbevestigd door de gemeenschappelijk doorgemaakte ervaringen. Nog jaren nadien bleef de gedachtenis 'aan hen die vielen' in stand en daarmee een gemeenschapsband. De universitaire band liet echter als slechte lijm langzaam los en werd bijna geheel doorgeknipt toen het moderne bedrijfsdenken de onderlinge sociale relaties – het voertuig van de gemeenschappelijke ervaringen en gevoelens – ging beheersen. Wat identificatie is voor een gemeenschap is cynisme voor het verlies van gemeenschap, waarbij ik cynisme zou willen

omschrijven als onverschilligheid over de onverschilligheid die je bij jezelf en bij anderen aantreft: 'Ach, laat maar' of 'Het zal mijn tijd wel duren'.

Wie het verlies van universitair elan en gemeenschapszin wil verklaren (vooral in de periode 1980-2000), zal een gedetailleerde beschrijving moeten geven voor het sluipende gif van een cynische mentaliteit die in menig intellectuele werker is geslopen en die in feite niet past bij het verrichten van intellectuele arbeid. En ook hier begint de geestelijke exit bij een gevoel van teleurstelling, een frappante parallel met de secularisering. Men laat het afweten, men houdt het voor gezien, maar behoudt wel de werkplek, men blijft wel zitten waar men zit. Het antwoord op de ontstane malaise dat gegeven werd door de beheerders van de universitaire organisaties was het woord 'gemeenschap' letterlijk en figuurlijk te vervangen door het woord 'bedrijf' of 'onderneming'. Zelfs het oude woord coöperatie kwam niet bij hen op, ook al berust wetenschapsbeoefening voor het allergrootste deel op samenwerking. Zo versterkte de reactie op de malaise de malaise zelf, precies het omgekeerde proces van een authentieke gemeenschapsvorming die ontstaat door coöperatie, door samen iets te doen en zo te werken aan de wereld. Als een spiraal van uiteenvallen zich eenmaal heeft ingezet, is het zeer moeilijk die nog tot stoppen te brengen, tenzij... Ja, tenzij wat?

Overeenkomstig onze theoretische inzichten zal dat 'tenzij' gelegen moeten zijn in gemeenschappelijk gedeelde, intensieve ervaringen. Het moderne managementdenken, algemener het laatkapitalisme, fungeert als een van de beste, geestdodende middelen, die de 'gemeenschap' ondermijnen. Daarom verbaast het mij steeds weer dat de hardste klagers over het verlies van gemeenschap, vaak de harde, moderne en meedogenloze vormen van kapitalisme omarmen en bevorderen. Het verlies van de universitaire gemeenschap is niet uniek. Ik kies het als een sprekend voorbeeld voor andere voorvallen, in andere sectoren van de maatschappij – het voortgezet onderwijs, het bejaardenhuis, het ziekenhuis, waar precies dezelfde processen zich afspelen. Maar het kan weer keren. Het is niet helemaal toevallig dat rond 2006 de woorden 'samen werken, samen leven' weer terugkeren in diverse organisaties en in de politiek. Duidt dit op de terugkeer van gemeenschap of maakt één zwaluw hier nog geen lente?

Is de gemeenschap in verval? Als op zo veel plaatsen in de samenleving zich soortgelijke processen afspelen als in de universitaire gemeenschap, mag dat dan geen verval heten? Ja en nee. Ja, indien men uitsluitend let op die specifieke gemeenschap die aan het uiteenvallen is. De universiteit is als gemeenschap in verval geraakt. Dat is een juiste constatering. Maar de uitdrukking 'het verval van gemeenschap in Nederland' suggereert meer, namelijk dat er in het algemeen en overal een eenzijdig gericht proces gaande is, dat in morele termen verval, misschien wel decadentie, genoemd kan worden. Maar die eenzijdigheid zie ik niet

en wie met mij meekijkt ziet nieuwe bindingen ontstaan, die veel bloei, coöperatie, gemeenschappelijk gedeelde nieuwe ervaringen opleveren – dus gemeenschappen.

Sociologisch gezien is de vervanging van oude gemeenschappen door nieuwe, het veranderen van bindingen, veel aannemelijker dan een eenzijdig neerwaarts proces in één richting. Juist in een pluralistische samenleving zijn zeer veel bindingsvormen tegelijk aanwezig en waar de ene gemeenschap verdwijnt, verschijnt een andere. Ten bewijze van deze stelling wil ik een korte historische schets geven van elkaar opvolgende gemeenschapservaringen in de tweede helft van de twintigste eeuw in Nederland. Het gaat dan om de stelling: alle gemeenschappen en bindingsvormen zijn constant in verandering. Bindingen gaan voorbij en juist in de opeenvolging van deze bindingen ligt de kracht van een samenleving.

8. Collectief naar individuele bevrijding

In de jaren vijftig gonsde het van gemeenschap. Met uitzondering van 'gezag' was gemeenschap een begrip dat het meest werd gebruikt; door alle gezindten en levenbeschouwelijke groepen. Maar elke groep verstond iets anders onder dit begrip. De verschillende betekenissen van 'gemeenschap' hadden voldoende met elkaar gemeen om groepen met elkaar te laten samenwerken, maar verschilden ook genoeg om 'identiteit in eigen kring' te bewaren. Het begrip 'gemeenschap' werd naar mijn mening in het prille begin authentiek gebruikt, als een nog niet weggestorven ideaal uit de oorlogsjaren. Zo wist H.M. van Randwijk, een van de leiders van het ondergronds verzet, met de eenvoudige woorden, uitgesproken op De Dam op 9 mei 1945: 'Amsterdammers, wij zijn vrij' een authentiek wij-gevoel weer te geven. Hij had het recht om 'wij' te zeggen. Met woorden, maar ondersteund met nieuwe of snel tevoorschijn gehaalde rood-wit-blauwe vlaggen. Het was juist de teleurstelling van veel verzetsmensen dat die authentieke gemeenschapservaringen die in kleine en intieme kring waren ondervonden, geen stand hielden, zodra ze werden geprojecteerd op de gehele naoorlogse samenleving.

Maar het verlangen naar een authentieke gemeenschap bleef. Het was te vinden in de nieuwe ijver van sociaal-democraten die op een doorbraak hoopten van de schotjesgeest, in herderlijke en gezagsgetrouwe gemeenschapszorg van katholieken, en in de kleine en hechte gemeenschappen van de wapenbroeders. De laatste twee waren bovendien theologisch gefundeerd: bij de katholieken ging het om hiërarchisch geordende gemeenschappen met een duidelijk opgebouwde gezagsstructuur, bij de protestanten werkten egalitaire opvattingen door in de organisatie van de vrijere gemeenten met hun door de gemeenteleden zelf verkozen voorgangers. Een kerkgemeente was een gemeenschap.

Alles bij elkaar maakte de sterke nadruk op gemeenschap in de jaren zestig op jongeren een nogal benepen, autoritaire indruk. Maar ja, de volwassenen in de

jaren vijftig vergeleken die tijd niet met de jaren zestig, maar hadden nog steeds de donkere jaren van de oorlog als referentiepunt. De jongeren vergeleken hún situatie met wat komen kon of komen moest. Alles is relatief, maar soms moet men de relativeringen zelf in een tijdsperspectief plaatsen.

In de jaren zestig ging de groepssolidariteit heersen. Men kan dit typeren als een gestandaardiseerd, collectief verzet tegen een sterk in verzuilde collectieven georganiseerde samenleving. Het uiteindelijke resultaat zou individuele bevrijding opleveren, maar de weg ernaartoe was 'het collectief'. De individuele bevrijding kwam groepsgewijs. De bezetting van het Maagdenhuis in 1968 en andere bezettingen in die tijd toonden met hun massaal geduw en getrek meer een anoniem opgaan in een groter geheel dan verfijnde individualiteit. Allerlei collectiva, zoals advocatencollectieven, architectencollectieven, communes en collectieve leefgemeenschappen, werden opgericht. Er werd geëxperimenteerd met collectieve besluitvorming (*one man, one vote*) en collectief bezit, dit alles onder de noemer van solidariteit met de verdrukten, overal ter wereld. Toch werden de jaren zestig geen toonbeeld van tolerantie. De fanatieke verbetenheid waarmee strijdende partijen elkaar bejegenden strekken – achteraf – eerder tot verbazing dan bewondering. De jaren zestig waren vooral een stijlbreuk in collectieve bindingsvormen, niet in binding aan een groep of gemeenschap als zodanig.

De jaren zeventig zorgden voor teleurstelling. Men had de wereld willen veranderen en men zag, tien jaar later, dat de wereld inderdaad was veranderd, maar alleen in een andere richting dat men gehoopt en verwacht had. De teleurstelling werd hier en daar in nieuwe gemeenschappen (communes) of in antiautoritaire opvoedingsexperimenten verwerkt. Hun aantal was niet erg groot, maar de aard en de aantallen hiervan werden door de tegenstanders van de geest van de jaren zestig enorm overschat en opgeblazen, vooral tien of meer jaren later. Nieuwe gemeenschapsvormen kwamen in de plaats van de solidariteitscollectieven van de late jaren zestig.

Men zou kunnen zeggen dat het individualisme van de jaren tachtig en negentig, gekenmerkt als het befaamde ik-tijdperk, een democratisering is geweest van de zo succesvolle emancipatie van het individu. Dit individualisme is mogelijk gemaakt door een collectieve verbetering van het levenspeil, van de algehele scholingsgraad en van de zedelijke vrijheden die in de jaren zestig in kleinere kring waren geproefd. De emancipatie van vrouwen, hoewel vandaag de dag nog lang niet geslaagd, begon in feite bij de ontdekking van vrouwelijke studenten onder de Maagdenhuis-bezetters, dat zij slechts goed genoeg waren om voor de mannelijke bezetters de broodjes te smeren en andere dienstbaarheden te verrichten. De vrouwenemancipatie kreeg uiteindelijk, door collectieve acties zoals Baas in eigen Buik en Man Vrouw, Maatschappij meer kracht door de vanzelfsprekend geworden individuele gelijkwaardigheid die zich uitte in een nieuw onderhandelingsmodel tussen minnaars en minnaressen.

De massa-individualisering van de jaren negentig is een nieuw en vernuftig fenomeen. Iedereen is zichzelf, maar tegelijk doet iedereen de ander na. De industriële productie- en consumptiesystemen zijn hierop ingesteld: maatwerk wordt in honderdduizenden exemplaren merkkleding over de hele wereld verspreid. Minder gebonden aan morele, sociale en geografische grenzen treedt een massa individualisten naar voren. De logische vraag hierbij is natuurlijk: 'welke ervaringen of wij-gevoelens zijn hier gemeenschappelijk?'. Kunnen we wel of niet van een nieuwe gemeenschapsvorm spreken?

Mijn suggestie voor het vinden van een antwoord op deze vraag is: 'Let vooral op klank en kleur, op de taal van de nieuwe gemeenschappen'. Dan ontdekt men werkelijk dat de wereld van de jaren negentig en het begin van de eenentwintigste eeuw totaal anders zijn geworden dan de idealisten uit de jaren zestig en zeventig voor mogelijk hielden. Men is collectief in de ban geraakt van commerciële reclame en leefpatronen, men zit in massale aantallen tegelijk aan de buis gekluisterd om geboeid te kijken naar de onderlinge relaties van enkele individuen in een *Big Brother*-huis of naar de op televisie uitgezonden onthulling van een drama van twee tieners op het strand van Aruba. Individu, gemeenschap en collectiviteit zijn op een geheel nieuwe manier met elkaar verwikkeld geraakt en hun onderlinge verhouding is er niet overzichtelijker op geworden.

9. Virtuele gemeenschappen?

Ten slotte is er nog een nieuwe dimensie toegevoegd aan de steeds lastige verhouding tussen individu en gemeenschap. De komst van internet en andere moderne elektronische communicatiemiddelen hebben snelle en onvermoede verbindingen mogelijk gemaakt tussen mensen, waar ook ter wereld. Virtuele gemeenschappen zijn overal opgebloeid. Dit leidt tot de herhaaldelijk gestelde en nu bekende logische vraag: 'Is een virtuele gemeenschap een gemeenschap?'

Er zijn geen *face to face*-contacten, maar wel zeer frequente uitwisselingen, die kunnen leiden tot persoonlijke ontmoetingen. Er is een vrije entree op internet, zodat het niet gemakkelijk is om onderscheidingen tussen gebruikers aan te brengen of onderscheidende kenmerken te hanteren, tenzij men de eigen virtuele gemeenschap met codes afschermt (maar zelfs dan wordt de code herhaaldelijk gekraakt). Er bestaat wel degelijk een identificatie met de gemeenschap van gebruikers (*users*), vooral met de groep waarmee men in permanente communicatie staat, bijvoorbeeld in *chatrooms*. Tenslotte wordt het hier summier geschetste beeld gecompliceerd door de wetenschap dat gebruikers hun ware identiteit verborgen kunnen houden en een gefingeerde persoon ten tonele kunnen voeren, zelfs uit het niets kunnen creëren. Het verval van de gemeenschap wordt gewoonlijk in het verleden geplaatst, maar biedt de virtuele wereld thans een moge-

lijkheid tot herstel van gemeenschap of juist tot meer mogelijkheden van moreel laakbaar gedrag, bijvoorbeeld wanneer de virtuele identiteitswisseling van oudere personen leidt tot ongewenste intimiteiten en andere handelwijzen ten opzichte van jonge kinderen in de reële wereld? Of wanneer internet vooral wordt gebruikt als scheldkanaal? De vraag naar de mogelijkheden van virtuele gemeenschappen brengt mij terug naar de laatste twee theoretische vragen die ik wilde behandelen, namelijk: hoe is de verhouding tussen individu en gemeenschap binnen gemeenschappen en hoe is de verhouding tussen verschillende gemeenschappen onderling, in het bijzonder tussen geloofsgemeenschappen?

10. Van gesloten naar perspectivische gemeenschappen

De voorlopige conclusie die ik wil trekken uit mijn observaties is dat het uit elkaar vallen van bepaalde gemeenschappen wordt gevolgd door het opnieuw formeren van andere gemeenschappen. De verandering van bindingsvormen en daarmee samenhangende gemeenschapsvormen zouden centraal de aandacht moeten krijgen. De woorden 'verval' en 'verlies' van gemeenschap vind ik te sterk om er de huidige situatie mee aan te duiden. Er is sprake van verandering van gemeenschappen en die verandering bestaat vooral uit opvallende verschuivingen in de verhouding tussen die gemeenschappen en de individuen die er deel van uitmaken. Ik zou die verandering willen beschrijven in termen van gesloten naar perspectivische, open gemeenschappen:

a. van een op mechanische gelijkheid gebaseerde gemeenschap naar gemeenschappen waar verschillen tussen leden worden erkend en aanvaard;
b. van homogene gemeenschappen naar heterogeen samengestelde gemeenschappen, waarin diversiteit naar maatschappelijke herkomst, beroep, opleiding, al of niet godsdienstigheid, etniciteit en huidskleur normaal wordt gevonden;
c. van een gemeenschap die alles wil omvatten naar gemeenschappen die ruimte en vrijheid laten; dus ook vrijwillige entree en vrijwillige exit mogelijk maken; ruimte voor diversiteit binnen de gemeenschap met toch de bewuste wil om samen dingen te doen, te werken aan de wereld;
d. van beperkende naar bevrijdende sociale bindingen.

In de geschiedenis van geloofsgemeenschappen komt deze verschuiving heel sterk naar voren, hoewel de katholieke kerk en enkele andere geloofsgemeenschappen het bevrijdende element van samen iets doen met aanvaarding van verschillen nog niet gevonden hebben. Er is een interessante geschiedenis van bepaalde communale gemeenschappen in de negentiende eeuw in de Verenigde Staten, zoals beschreven door Rosabeth Kanter (1972) en de theoloog F. Kirkpatrick in zijn *The*

Ethics of Community (2001). De vroege geloofsgemeenschappen trokken weg uit de wereld, die als boos en zondig werd beschouwd en ook als zodanig werd voorgesteld. Juist een radicale scheiding en een breuk met de wereld maakt een echte, wezenlijk christelijke gemeenschap – vaak utopisch van aard – met gemeenschappelijke arbeid én gemeenschappelijk bezit mogelijk. Insluiting van de geloofsgenoten met gelijktijdige uitsluiting van alle niet-gelovigen. Een radicale oplossing, naar mijn mening, van het oude sociologische probleem van binding en scheiding. Door de scheiding met de wereld groot te maken werd de onderlinge binding enorm sterk – en daarmee kwamen ook de problemen van het samenleven toch weer die gemeenschap binnen geslopen. Men probeert het kwaad te ontvluchten, in een gemeenschap van zuiveren, én men neemt het kwaad toch weer mee. De theologische reactie hierop was een pogen – de theologie van R. Niebuhr is hiervan een uitstekend voorbeeld – om de macht van de wereld zo in te richten dat die niet een authentieke geloofsgemeenschap en geloofsbeleving in de weg zou staan (Niebuhr 1932; Niebuhr 1965). Men noemde dat de *social gospel* (Kirkpatrick 2001: 54-55). Omgekeerd kan een grote organisatie zoals een geloofsgemeenschap niet ontkomen aan enkele wereldse, en daarmee in de ogen van de 'zuiveren' verderfelijke zaken, zoals het vinden van de benodigde gelden en het beheer van financiën, gezagsuitoefening, het nemen van moeilijke beslissingen, en macht.

Deze mengvorm brengt al diversiteit en pluralisme binnen de gemeenschap. Ik denk dat hier een duidelijke tendens geconstateerd kan worden in alle gemeenschappen, seculiere zowel als religieuze. Het massieve, passief makende, uniformerende van de vroegere gemeenschappen van voor en vlak na de Tweede Wereldoorlog, heeft plaatsgemaakt voor de op dialoog tussen de leden gebaseerde gemeenschapsvormen. Men noemt dit 'perspectivische gemeenschappen', waarin de leden zelf verschillende perspectieven op de werkelijkheid én op de gemeenschap naar voren brengen (Barr 1998). Uit de botsing der perspectieven komt verrassenderwijs de onderlinge binding naar voren. Een perspectivische gemeenschap staat model voor de democratische gemeenschap of andersom: een democratische gemeenschap biedt van oorsprong de mogelijkheid tot een perspectivische gemeenschap. Het is een verschuiving van de gedwongen naar een zelf gewilde gemeenschap, die in vergelijking met vroeger ook wel enige 'wilde', moeilijk te ordenen kenmerken heeft. Als het gemeenschapsbegrip erg blijft hangen bij de oude beelden van gemeenschap – de eensgezinde wijk, het harmonische gezin, de heerlijke dorpsgemeenschap zonder roddel en jaloezie, de verheerlijkte nationale gemeenschap – heeft het weinig oog voor de nieuwe perspectivische gemeenschap en wordt het heimwee naar gemeenschap gevoed door een onrealistische kijk op oude en op nieuwe gemeenschappen: de oude waren vaak verstikkend en soms zelfs misdadig – denk aan het veertig jaar verborgen gehouden seksueel misbruik van jongeren door priesters in de katholieke kerk van de Verenigde Sta-

ten en Ierland. In elk geval waren die gemeenschappen alles doordringend. De moderne gemeenschapsvormen laten een actieve inbreng van de leden zien, een minder hiërarchische onderschikking van leden aan een elite.

11. Eenheid in verfijnde verscheidenheid

Als ik zo'n moderne gemeenschap zou willen beschrijven zou ik naar het moderne toneel en naar een toneelgezelschap wijzen. Niet alleen biedt het moderne toneel – van Ibsen, Tsjechow tot en met Beckett en Pirandello – een prachtige illustratie van de in de sociologische theorie beschreven verschuiving van het gemeenschapsbegrip (Barr 1998: 5-37), maar het toneel biedt ook alle mogelijkheden tot gemeenschappelijke ervaringen, zoals het in levenden lijve samen iets doen, 'iets op de planken brengen'. Het gaat dan niet alleen om acteurs en actrices, het gaat ook om de auteur van het toneelstuk, om de regisseur en – niet te vergeten – om het publiek, de bezoekers zelf, die meebepalen hoe het opgevoerde toneelstuk als iets gemeenschappelijks wordt ervaren. Hier is een ideaal, een model van interactie: net als twee handen slechts tégen elkaar kunnen klappen en dus nooit eenvormig in een en dezelfde richting kunnen bewegen, zo is de relatie tussen auteur, acteurs en *the audience* een dynamische gemeenschapservaring, gebaseerd op verschil (Barr 1998: 13-14). Als ik daarbij nog wijs op al dat andere personeel, van de belichting, het geluid en de muziek, de decorbouwers, de grimeur, de mensen die de casting doen, dan heb ik een model van een moderne gemeenschap van déze tijd. Dat *is* gemeenschap, een groep die een gezamenlijk plan ten uitvoer brengt. Het wordt een eenheid in de verfijnde verscheidenheid van talloze rollen. Als ik dit moderne gemeenschapsbegrip zou willen verduidelijken met een gedicht, de tegenhanger van het *Egidiuslied*, dan kom ik uit bij de Haagse dichter-schilder Willem Hussem.

> tussen jou en mij de zee
> zij houdt ons
> gescheiden en verbonden (W. Hussem 1992: 70)

Het treffende van dit gedicht is het beeld van de zee; de zee die scheidt, maar ook bindt. Binding en scheiding zijn geen tegenstellingen, zoals ik al eerder benadrukte, maar twee kanten van eenzelfde medaille. Een grens, het anders zijn van mensen ten opzichte van elkaar, vormt tevens de mogelijkheid tot gemeenschappelijke wilsvorming en lotsbestemming. De zee heeft in het oude gemeenschapsbegrip de functie van allesomvattende, oceanische gemeenschapservaring, zonder onderscheid des persoons, een oer-instantie die alle amorfe leden van een gemeenschap in zich opneemt en verzwelgt. In het nieuwe gemeenschapsbegrip is de samenleving tot de 'jaren des onderscheids' gekomen, waarin differentiatie,

verschil, eigenheid, autonomie van de leden wordt gerespecteerd en tegelijkertijd de band tussen de leden niet wordt losgelaten. Het is een gemeenschap die bindt en toch scheiding toelaat en die daaraan juist haar kracht ontleent.

Gemeenschap is geen of-of-begrip, van totale identificatie of vervreemding; het is *fusion and fission* tegelijk. Op deze lijn doordenkend kan ik nu ook gemakkelijker de verhouding tussen de vele nieuwe en moderne gemeenschappen aangeven. In het oude gemeenschapsbegrip werd ook in de verhouding tussen gemeenschappen een of-of-situatie gecreëerd: of zij (de zij-groep) eruit of wij eruit. Wie niet voor ons is, is tegen ons. Maar de grote zee tussen de gemeenschappen maakt die gemeenschappen niet tot afgeschermde of onvindbare eilanden, maar biedt de mogelijkheid tot druk over-en-weer-verkeer, tot overzetveren én tot het slaan van bruggen. Daardoor kunnen dialogische en perspectivische sociale relaties opbloeien en floreren. Ik geef toe: de praktijk hiervan is minder gemakkelijk dan de theorie. Maar deze theorie biedt ruimte voor authentieke gemeenschapsvorming en voor authentieke individuen binnen die gemeenschappen; individuen die anders dan anders durven zijn (Kegley 1997). Niemand hoeft er, bij wijze van spreken, eerst voor gestorven te zijn, om, zoals de vriend van Egidius, te weten wat je mist; je kan er meteen in het hier en nu aan werken. De wereld bestaat uit talloze werkgemeenschappen. Om deze mogelijkheid en hoop op betere onderlinge verstandhoudingen te onderstrepen eindig ik met een variant van waarmee ik begonnen ben, namelijk het gedicht *Egidius* van Jan Eijkelboom.

Egidius

Ik zag je nooit, de laatste jaren.
Jij was in wetenschap verdiept,
het kunst- en vliegwerk dat je schiep,
en ik in kranten en in jonge klare.
Toch was je bij me als ik riep,
en soms vanzelf. Niet te bedaren
was ons plezier wanneer de zware
ernst van anderen werd uitgesliept.

Maar nu je dood bent, mis ik je, altijd.
Misschien omdat de mooglijkheid
je ooit terug te zien ontbreekt.
Misschien omdat ik 's nachts soms weet
dat je jezelf niet had vermoord
als ik je angst had aangehoord (J. Eijkelboom 2002: 39)

Literatuur

Barr, R.L., *Rooms with a View; The Stages of Community in Modern Theatre,* Ann Arbor 1998

Becker, J. en J. de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland; Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie,* Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2006

Dekker, G., J. de Hart en J. Peters, *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam 1997

Etzioni, A., *The Spirit of Community,* Londen 1995

Eijkelboom, J., *Tot zo ver; De meeste gedichten,* Amsterdam 2002

Fortuyn, W.S.P., *De verweesde samenleving*, Amsterdam 2002 (eerste druk 1995)

Goddijn, W., J. Jacobs en G. van Tillo, *Tot vrijheid geroepen; Katholieken in Nederland 1945-2000,* Baarn 1999

Hussem, W., *Warmte vergt jaren groei,* Eindhoven 1992

Kanter, R.M., *Commitment and Community; Communes and Utopia's in Sociological Perspective,* Cambridge, Mass. 1972

Kegley, J.A.K., *Genuine Individuals and Genuine Communities; A Roycean Public Philosophy,* Nashville/Londen 1997

Kirkpatrick, F.G., *The Ethics of Community,* Oxford 2001

Komrij, G., *De Nederlandse poëzie van de twaalfde tot en met de zestiende eeuw in duizend en enige bladzijden,* Amsterdam 1994

Lingis, A., *The Community of Those who have Nothing in Common,* Bloomington 1994

Nancy, J.L., *The Inoperative Community*, Minnesota 1991 (oorspronkelijk in het Frans 1986)

Niebuhr, H.R., *Moral Man and Immoral Society,* New York 1932

Niebuhr, H.R., *Man's Nature and his Communities,* New York 1965

Reve, G., *De avonden*, Amsterdam 1949

Scholten, H., *Water in zicht*, Den Haag 1962

Schuyt, K. en E. Taverne, *1950: Welvaart in zwart-wit,* Den Haag: Sdu 2000

Selznick, Ph., *The Moral Commonwealth; Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley en Los Angeles 1992

Simmel, G., *Soziologie*, Berlijn 1908

Thoreau, H.D., *Walden; One Hundred Fiftieth Anniversary Edition,* Boston 2004 (oorspronkelijk 1854); Nederlandse vertaling door A. Haakman, Walden, Amsterdam 2005

2

DEMOCRATISCHE DEUGDEN: GROEPS-TEGENSTELLINGEN EN SOCIALE INTEGRATIE

1. Inleiding

Collectieve herinneringen vormen het geheugen van een samenleving, zoals individuele herinneringen de stof vormen voor iemands persoonlijke identiteit. Hoewel herinneringen altijd selectief zijn en vaak geïdealiseerd worden, vormen ze de brug naar morele waarden, die wij willen vasthouden (Feldman 2004: 19). Nog slechts weinigen kunnen terugdenken aan de heftige gebeurtenissen in de week van 23 tot 27 november 1940. Velen echter kunnen overdenken wat het betekent om de stem van het geweten te volgen tegen een totalitaire bezetter. Het behoort tot de taak van elke generatie om dat ook te doen, steeds opnieuw. Wat gebeurde er precies?

Op 23 november 1940 kwamen professor Cleveringa, decaan van de juridische faculteit, en zijn collega Telders bijeen om de bevestiging te bespreken van de geruchten dat alle joodse ambtenaren ontslagen zouden worden. Dit besluit betekende voor de juridische faculteit dat de collega's Meijers en David van hun ambt zouden worden ontheven. Cleveringa en Telders spraken op die zaterdag met elkaar af dat Cleveringa in zijn hoedanigheid als decaan op dinsdagmorgen op het collegeuur van Meijers de studenten zou toespreken. Op 26 november gaf hij in zorgvuldig geformuleerde en ingehouden bewoordingen dit college, dat naast een eerbetoon aan zijn ontslagen leermeester een van de eerste protesten werd tegen de jodenvervolging. Op het einde van zijn college verwijst hij naar de ongrondwettigheid van het ontslag.

> Maar in de faculteit, die blijkens haar doelstelling gewijd is aan de betrachting van de rechtvaardigheid, mag toch déze opmerking niet achterwege blijven: In overeenstemming met Nederlandsche tradities verklaart de Grondwet iederen Nederlander tot elke landsbediening en tot de bekleding van elke waardigheid en elk ambt benoembaar, en stelt zij hem, onafhankelijk van zijn godsdienst, in het genot van dezelfde burgerlijke en burgerschapsrechten. Volgens artikel 43 van het Landoorlogsreglement is de bezetter gehouden de landswetten te eerbiedigen *sauf empêchement absolu*. (Cleveringa 1940/1973: 29)

Cleveringa stond in zijn protest niet alleen. Op diezelfde dag en een dag eerder werden soortgelijke protesten uitgesproken, onder anderen door V. J. Koningsberger in Utrecht, S.C.J. Olivier en J. Smit in Wageningen en door de theoloog L.J. van Holk, eveneens in Leiden, die een college gaf over de filosoof Spinoza (Van Holk en Schöffer 1983: 5). Het protest van Cleveringa werd befaamd, mede omdat vanwege het 'zegt het voort' een groot studentenpubliek aanwezig was en omdat zijn rede, achtergelaten op zijn lessenaar, spoedig werd vermenigvuldigd en verspreid. De tekst van de rede van Koningsberger in Utrecht, eveneens achtergelaten, werd door een aanwezige student meegenomen en uit angst voor represailles vernietigd (Hesseling 2006).

De zin van het opnieuw in herinnering brengen en op vaste tijden herdenken van deze en andere aangrijpende gebeurtenissen, is gelegen in het voortzetten en ondersteunen van een morele traditie, waarvan in Leiden Meijers, Cleveringa, Telders, de gebroeders Drion en vele anderen de culturele symbolen zijn geworden. Deze morele traditie, onderdeel van de westerse, humanistische beschaving, koestert de bescherming van het individuele geweten – vragen van gewetensvorming en gewetensvrijheid –, ondersteunt het publieke verzet tegen onrecht en discriminatie, soms met gevaar voor eigen leven, en vermeerdert en verspreidt de kennis over het ongrijpbaar diepe kwaad dat is geschied tijdens de nationaal-socialistische overheersing in Europa.

2. Deugd en kennis

Het gaat om weten, geweten en niet vergeten. Deze gedachte is indrukwekkend verwoord in de geschriften van Primo Levi. In het twaalfde hoofdstuk van zijn persoonlijk verslag uit het *Lager* van Auschwitz, vertelt Levi, de scheikundige die door lotsbestemming een rasverteller werd, het verhaal van zijn jonge Franse medegevangene, Pikkolo, die graag een beetje Italiaans wilde leren – elkaar verstaan, een gemeenschappelijke taal was noodzakelijk om in het kamp te overleven (Levi 1987: 129). Levi begint dan enkele vroeger uit zijn hoofd geleerde verzen van Dante, uit het *Inferno*, hardop op te zeggen. Maar dat gaat moeizaam. Zijn geheugen vertoont gaten, totdat hij opeens een vers van Canto XXVI – *de Zang van Ulysses* – achter elkaar kan opzeggen.

'Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti
ma per seguir virtute e conoscenza'

'Besef goed waar je van afstamt: jullie
zijn niet gemaakt om te leven als beesten,
maar om te streven naar deugd en kennis'

Primo Levi heeft de beschrijving van deze gebeurtenis in het midden van zijn boek geplaatst, op een omslagpunt, dat wijst van de hel naar de vrijheid, de vrije zee, die Ulysses bevoer, en naar diens schip dat symbool staat voor de drang tot kennis. In deze terzine staat een levensfilosofie: gij zult u nimmer verlagen tot een beestachtig bestaan; het gaat in ons leven om deugd, het individuele geweten (*conoscenza, conscience)*, en om kennis, weet hebben van (*knowledge, consciousness)*, om het onderzoeken van de werkelijkheid. 'Hoe is het mogelijk geweest?' en 'Waarom is het gebeurd?'.

Deugd en kennis zijn niet tot elkaar te herleiden. Zij vertegenwoordigen elk op zich de twee belangrijkste waarden van het mens-zijn: de rede en de vrijheid, die het geweten en de verantwoordelijkheid mogelijk maken. Zij kunnen zelfs met elkaar in conflict komen, hetgeen ze bij Dante en Levi ook doen (Giuliani 2003: 44). Primo Levi plaatst zich uitdrukkelijk en welbewust in de klassieke humanistische traditie in Europa, gekenmerkt door redelijkheid, tolerantie, geloof in de kracht van woorden, in taal, eerbied voor stilte, voor zelfbeheersing, liberaliteit, Sefardische wijsheid, scepticisme, geestigheid en een groot vertrouwen in natuurwetenschappelijke kennis (Cicioni 1995: xii). Verlichtingswaarden tegenover *dark times* (Arendt 1955).

Met zijn vertellingen, verhalen en interviews wilde Levi, naar eigen zeggen, drie dingen bereiken: 1) getuigenis afleggen, zo veel mogelijk mensen informeren over de historische feiten in Auschwitz, waarbij Auschwitz symbool staat voor alles wat is geschied; 2) proberen te begrijpen hoe en waarom deze feiten gebeurden en 3) het scheppen van precondities, cultureel, mentaal en politiek-sociaal, die verhinderen dat dergelijke feiten zich zouden herhalen. 'Dit nooit meer' was het veelgehoorde maatschappelijke doel, dat velen zich met hem direct na de Tweede Wereldoorlog gesteld hebben. Het bracht de herbevestiging van de democratische rechtsstaat, de formulering van de Rechten van de Mens in 1948 en 1950 en het vormde de grondslag voor de vestiging van de Europese Gemeenschap. Zestig jaar later wordt dit doel al soberder geformuleerd: het 'dit nooit meer' is veranderd in 'niet nog eens en nog eens', nu ook op Europese bodem pogingen tot genocide niet verhinderd konden worden en nu het onberekenbare kwaad nieuwe vormen heeft aangenomen, een lijnvliegtuig als moordwapen.

Een sterk gewortelde en levendige democratie is een van de belangrijkste precondities om niet opnieuw als 'redeloze dieren' te leven. Een democratie is echter altijd fragiel, omdat ze aan de ene kant aan alle belangen en verlangens de vrijheid geeft zich te uiten en zich te ontplooien en aan de andere kant de eenheid van een politieke gemeenschap moet representeren en bewaren (Ricoeur 1992: 257-258). Hoe gaat een samenleving met aanhoudende groepstegenstellingen en groepsconflicten om en welke middelen heeft een democratie om een destructieve afloop van dergelijke conflicten tegen te gaan of de kans daarop te verminde-

ren? Deze vraag wil ik hier behandelen. Ik houd daarbij de tweeledige opdracht van Primo Levi in gedachten: het gaat om kennis en deugd. Mijn analyse heeft derhalve twee delen.

1. Welke specifieke, sociaal-wetenschappelijke kennis draagt bij aan het inzicht in de dynamiek van groepstegenstellingen en groepsconflicten?
2. Welke deugden moeten worden beoefend om de democratische gemeenschap zo levendig mogelijk te houden, als preconditie ter verhindering van nieuwe onmenselijkheid?

3. Het onberekenbare kwaad

Het begrijpen van de precondities waaronder de Holocaust heeft plaatsgevonden, is de essentie van de ethiek die uit Levi's werk naar voren komt. Maar moeten we ons niet meteen afvragen, zoals Primo Levi zelf, Hannah Arendt, Jean Améry, Elie Wiesel en vele anderen deden, of wat zich heeft afgespeeld wel ooit valt te begrijpen? Hebben we niet te maken met het absolute, onbegrijpelijke, onvergelijkelijke, radicale kwaad, dat ligt buiten elk begrip, en buiten de normale maatstaven van misdadigheid? Gewone misdaden worden herkend aan de tegenovergestelde waarden die zij in het concrete geval miskennen. Liegen veronderstelt waarheid, verraad veronderstelt de waarde van trouw en loyaliteit. Goed en kwaad zijn zo met elkaar in normale oppositie verstrengeld. Valt de Holocaust buiten deze, buiten elke normaliteit? Welke positieve waarden ontstaan uit de reflectie op en een analyse van het nationaal-socialisme dat als beweging elk begrip van humaniteit, ja het begrip mens zijn en menselijkheid zelf, wilde uitbannen?

Ondanks het feit dat bovengenoemde schrijvers de onbegrijpelijkheid van de Holocaust hebben benadrukt, wijzen ze erop dat de menselijke verantwoordelijkheid hiervoor niet wordt ontkend. Er is geen sprake geweest van een mythische, metafysische of religieuze strijd van Het Goede tegenover Het Kwade of van God tegenover Duivel. Het gaat om een bezinning op het kwaad, waartoe mensen in staat blijken te zijn. Primo Levi wijst daarom het begrip 'absoluut kwaad' af. Hij neemt het bestaan van grijze zones aan, waarbinnen in telkens verschillende mate, afhankelijk van de vele voorstelbare en onvoorstelbare omstandigheden, goede en kwade elementen van menselijk gedrag samen optreden. Absoluutheid veronderstelt een zuiverheid, die er niet is. De werkelijkheid wordt immers gekenmerkt door onzuiverheid, door amalgamen. Bovendien zou een absoluut kwaad geen ruimte meer laten voor het individuele geweten en voor morele verantwoordelijkheid, die aan individuen een keuze lieten, hoe klein die soms ook was (Levi 1991).

Hannah Arendt gebruikte in haar studie *The Origins of Totalitarianism* (1951) het begrip 'radicaal kwaad', dat zij ontleende aan de filosoof Immanuel Kant.

Kant beschreef als een van de eersten het radicale kwaad niet als een metafysisch verschijnsel, maar hij bracht het onder de noemer van menselijke verantwoordelijkheid en vrijheid. Natuurrampen en andere ontzettende gebeurtenissen die ziekten en dood veroorzaken, vallen buiten het bereik van de mens en daarmee buiten de zedelijke wet. Het kwaad daarentegen is een verschijnsel, dat voortkomt uit een geperverteerde zwakte van de wil (Kant 1793/1977; Gold 2001; Rossi 2005). Later echter muntte Arendt een nieuw begrip: de 'banaliteit van het kwaad', een uitdrukking die overigens pas in de allerlaatste zin van het verslag van het Eichmann-proces wordt geïntroduceerd (Arendt 1963: 252). Dit heeft geleid tot een enorme en zeer lange discussie in de politieke en moraalfilosofie over hoe de twee begrippen 'radicaal' en 'banaal' kwaad met elkaar te rijmen vielen (Lara 2001). De banaliteit werd sterk afgewezen door Jean Améry (1977), G. Scholem en S. Benhabib (1994), maar Arendt wilde er vooral mee aangeven dat gewone, alledaagse mensen tot onvoorstelbare dingen in staat zijn en dat dit wijst op de sociale en niet op een metafysische oorsprong van het kwaad. Banaliteit van het kwaad wil niet zeggen dat het kwaad minder erg is, maar dat het om kwaad gaat, dat volledig verstrengeld is met het alledaagse leven en dat dan niet of nauwelijks meer als zodanig wordt onderkend. Kwaad als een tijdelijk gedeelde levensvorm (Ferrara 2001: 178-179). Radicaal is het kwaad dat tot aan de wortels (radix) van de beschaving reikte en dat, zoals het nationaal-socialisme, niet alleen mensen vernietigde, maar de idee van menselijkheid zelf teniet wilde doen, wilde uitroeien.

Deze discussie over het kwaad gaat nog steeds door en vermengt zich nu met de discussie over nieuwe en hedendaagse manifestaties ervan (Bernstein 1996, 2006; Alford 1997; Lara 2001; Neiman 2002; Safranski 2004; Vetlesen 2005; Ophir 2005). Zelf heb ik een voorkeur om te spreken van 'onberekenbaar kwaad'. De uitdrukking is van Arendt zelf afkomstig, uit een van haar vroege artikelen uit 1945: 'Dit is zeker: op hen, en alleen op hen die een oprechte vrees koesteren voor de onvermijdelijke schuld van het mensdom, kunnen we vertrouwen om, als het er op aan komt, overal te vechten – zonder angst en compromissen – tegen het onberekenbare kwaad, waartoe mensen in staat blijken te zijn.' (Arendt 1994: 132) Hier wordt de nadruk gelegd op het onvoorstelbare en onvoorspelbare van bepaalde vormen van menselijk gedrag en op de teleurstelling dat zelfs dit onvoorspelbare en onvoorstelbare toch telkens weer mogelijk blijkt te zijn. Mensen zijn tot heel veel kwaad in staat.

Het begrip 'onberekenbaar' legt tevens een verbinding met de problematiek van tegenwoordig, met nieuwe vormen van genocide, nieuwe vormen van terreur én nieuwe vormen van banaliteit: gewone, onopvallende hts-studenten in Hamburg; een werkloze monteur in Londen, die vele, niets vermoedende reizigers op weg naar hun werk doodde. Onberekenbaar is grensoverschrijdend, niet te

kwantificeren, diepgaand, maar ook onvoorspelbaar, met nieuwe onschuldigen als slachtoffer.

De discussie in de morele en politieke filosofie over het kwaad – radicaal, banaal of onberekenbaar –, die door Arendt is begonnen en waaraan zij zelf een belangrijke bijdrage heeft geleverd, leidt tot een drietal conclusies.

1. Verantwoordelijkheid voor wandaden van onberekenbaar kwaad blijft vooropstaan, ook al kan men de omvang van de verantwoordelijkheid niet goed schatten.
2. De idee van humaniteit dient bewaard te blijven; juridisch gepositiveerd in misdaden tegen de menselijkheid, en moreel verankerd in de idee van menselijke waardigheid en recht op leven voor ieder mens; een differentiatie tussen politieke, strafrechtelijke en morele verantwoordelijkheid is daarbij mogelijk en zinvol.
3. Het kwaad komt in een sociaal gewaad; als aanvulling op de sterk moraalfilosofische analyse dient een sociologische en sociaal-psychologische analyse van de mechanismen die het kwaad conditioneren en/of begeleiden.

4. Van sociale makelij

Het kwaad is van sociale makelij. Aan massaal geweld tegenover bepaalde bevolkingsgroepen gaat meestal een intensivering van groepstegenstellingen vooraf. Deze intensivering heeft bovendien typische, steeds terugkerende kenmerken. Allereerst komt het kwaad bijna nooit als een openlijke ontkenning van de morele wet, maar wordt het als iets goeds voorgesteld, als een gerechtvaardigde onderneming met eigen idealen en principes, waar velen achter kunnen staan en ook achteraan willen lopen. Er worden uitdrukkingen gebruikt die ontleend zijn aan de bekende en vertrouwde cultuur, zoals reinheid en zuiverheid. Een voorhoede acht zich uitverkoren en schept voor zichzelf uitzonderlijke rechten en speciale verantwoordelijkheden. Goed en kwaad komen vermengd naar voren en hierin schuilt de verraderlijke, moeilijk zichtbare, sociologische component. Kwaad wordt niet minder intersubjectief tot stand gebracht en gedragen dan het goede, en de bestrijding van het allerergste kwaad loopt altijd het gevaar zelf bepaalde eigenschappen van dat bestreden kwaad over te nemen (Alexander 2001; Aho 1994).

Dat geweld tegen specifieke groepen meestal gepaard gaat met een motief van zuiverheid kan aan vele historische voorbeelden, onder andere aan de geschiedenis van de godsdienstoorlogen in Europa, worden geïllustreerd. Barrington Moore, de bekende historisch socioloog, maakte in zijn studie *Moral Purity and Persecution in History* (2001) een vergelijking tussen de bloedige godsdienstoorlog

in Frankrijk in de tweede helft van de zestiende eeuw en de terreur tijdens de Franse Revolutie en constateerde dat in beide situaties, de ene van religieus geweld, de andere van seculier en politiek geweld, sprake was van een steeds sterker wordende drift tot morele zuiverheid en van een sterke afkeer van ónzuiverheid, van bezoedeling, besmettelijkheid.

De roep om zuiverheid en terugkeer naar een oorspronkelijk, niet gecorrumpeerd christendom van de groep pas bekeerde Hugenoten in Frankrijk (1530-1572) werd beantwoord door de gevestigde kerk met het tot besmet verklaren van deze groep afvallige oproerkraaiers, die nog eerder dan lepralijders de stad moesten worden uitgewezen. Initiële groepstegenstellingen worden scherper gemaakt en verhevigd met een toename van afkeurende percepties, van beide kanten. Vijandbeelden ontstaan en alle leden van de bestreden groep worden met het vuile, het vieze, het dierlijke en het onkuise geassocieerd. 'Hugenoten slapen met de duivel.' Onderscheidingen binnen de tot vijand verklaarde groep vallen weg, de omgang met de vijand wordt verboden: 'De enig goede Hugenoot is een dode Hugenoot.' De gehele groep wordt gedehumaniseerd en gedemoniseerd, letterlijker nog dan in de twintigste eeuw, want bijna iedereen geloofde nog in het bestaan van de echte duivel (Barrington Moore 2000: 39-44).

Legitieme oppositie, vooral tegen de clerus, was in dat tijdperk niet mogelijk. Het religieuze conflict liep schijnbaar onontkoombaar naar de bloedige ontknoping in het St. Bartholomeusbloedbad op 24 augustus 1572. Veelal arme inwoners van Parijs, daartoe aangezet door de politieke machthebbers, brachten welgestelde Hugenoten in groten getale om. Barrington Moore wijst er op dat onder het religieuze conflict ook sociale klassentegenstellingen wel degelijk een rol speelden.

Compromissen in religieuze conflicten leken schier onmogelijk. Pas toen aan andere waarden, zoals vrede, voorspoed, orde en welvaart, zwaarder gewicht werd toegekend kwam de weg vrij voor wat we nu religieuze tolerantie noemen. Ketterij werd toen nog steeds afgekeurd, maar het doden van ketters werd uiteindelijk als groter kwaad gezien. Tolerantie is steeds, toen en nu, het kiezen tussen twee kwaden, het afwegen van een negatief iets tegen een kleiner negatief (Lecler 1958; Schuyt 2001). De religieuze tolerantie kwam met de erkenning dat het niet aan de mensen gegeven is om de laatste waarheid over God en Gods bestaan te kennen. De kern van de religieuze tolerantie bestaat in de opvatting dat godsdienstige waarheidsclaims niet objectief beslecht kunnen worden, maar slechts kunnen worden verinnerlijkt. Daarmee ontstond tevens het inzicht dat de waarheid of onwaarheid van godsdienstige opvattingen geen uitgangspunt diende te zijn van praktisch staatkundig handelen.

In de seculiere context van de Franse Revolutie kreeg zuiverheid een minder religieuze of seksuele betekenis. Het fanatisme echter waarmee de revolutionairen – Danton, Robespierre, Saint Just – de zuiverheid van hun politieke onder-

neming bewaakten, deed niet onder voor de religieuze haat van twee eeuwen daarvoor. Nu ging het om de morele verbetering van de samenleving, van het volk, dat in wezen zuiver was, maar door het corrupte oude regime en de onwillige gematigde partijen was verpest. Opvoeding van alle burgers, met de guillotine als afschrikwekkend middel, zou de ideale samenleving, gezuiverd van de kwalen van de beschaving, naderbij brengen. Politieke verschillen werden morele verschillen en politieke opponenten werden daardoor als een morele bedreiging gezien, wat leidde tot de verdere zuivering van de niet helemaal zuiveren door de zuiverste van allen, Robespierre.

Zo gaat het vaak. De strijd tussen radicalen en gematigden die tijdens de Franse Revolutie speelde, was exemplarisch voor de eeuwige strijd tussen het streven naar een definitieve staat van heil en het realistische, graduele streven om stap voor stap, beetje voor beetje, binnen de grenzen van het mogelijke, maatschappelijke situaties te verbeteren (Barrington Moore 2001: 100). Het jakobijnse rationalistische streven naar morele verbetering en verheffing van het volk wordt gezien als de voorloper van de nog grotere politieke en morele ijverzucht van communisme en fascisme in de twintigste eeuw. Het toont de donkere, vaak niet erkende schaduwkanten van Verlichting en vooruitgang en de irrationele grondslagen van het streven naar morele perfectie. Barrington Moore wijst met zijn historische voorbeelden welbewust op de sociologische componenten van massaal geweld tegen groepen, namelijk:

1. dat het zich steeds voorstelt als het streven naar iets goeds, naar morele zuiverheid, in het hier en nu, en als dat niet lukt, in ieder geval later;
2. de verheviging en verscherping van groepstegenstellingen en de daarbij horende groepsdruk;
3. de creatie van vijandbeelden en het afsluiten van onderling verkeer;
4. het via woorden en beelden demoniseren en dehumaniseren van de achtervolgde groep.

Die componenten zijn niet uitdrukkelijk voorbehouden aan vroegere tijden, maar kunnen zich telkens weer opnieuw, na perioden van rust en vrede, manifesteren. Hij sluit zijn boek af met een tamelijk sombere constatering.

'Niet zo lang geleden, zeg, na de Tweede Wereldoorlog, leek het erop dat de strijd tegen de meest virulente vormen van irrationalisme en intolerantie gewonnen was. We konden ons richten op het bestrijden van onwetendheid, ziekte en honger en misschien een beetje van het leven genieten. Een halve eeuw later ziet dat perspectief, met de terugkeer van alle oude spoken en de creatie van nieuwe horreurs, eruit als een van de grote illusies van de twintigste eeuw.' (2001: 133; mijn vertaling)

5. De fragiliteit van de democratie

Groepstegenstellingen kunnen worden gecreëerd, aangewakkerd, gemanipuleerd en uitgebuit, zoals de geschiedenis talloze malen heeft laten zien. Ik som de lange lijst vanaf de Grieks-Trojaanse oorlog tot aan de recente conflicten op de Balkan en elders niet op. De vraag die zich opdringt is of de democratie, zoals die zich na de Franse Revolutie heeft ontwikkeld en zich in de negentiende en twintigste eeuw met het algemeen kiesrecht heeft versterkt, het verschil maakt. Vormt de democratie niet alleen het bolwerk van vrijheid, maar ook een systeem om hardnekkige groepstegenstellingen en groepsconflicten zodanig te reguleren dat de destructieve en gewelddadige krachten die er in elke maatschappij zijn, worden afgeremd? Is een levendige democratie de preconditie om, zoals Primo Levi hoopte, te verhinderen dat nogmaals onmenselijk kwaad zich manifesteert? Dit was ook het onderwerp van Drions Cleveringa-oratie in 1967, *Intellectuelen en democratie*, waarin hij zich afvroeg: 'Wat voor relevantie heeft de intellectuele voorgeschiedenis van fascisme en nazisme voor de situatie van nú en voor de verantwoordelijkheid, die intellectuelen nú dragen voor het behoud van onze democratische instellingen?' (Drion 1967/1986: 14)

5.1 De democratische paradox

Een democratische gemeenschap is in beginsel te beschouwen als een systeem waarin tegenstellingen en conflicten van allerhande aard (belangentegenstellingen, religieuze verschillen, uiteenlopende politieke en maatschappelijke overtuigingen, regionale belangen en eigenaardigheden en maatschappelijke achterstanden) worden erkend en niet op voorhand worden afgewezen of bestreden. Een democratie geeft, door grondwettelijke rechten gegarandeerd, de vrijheid en de mogelijkheid tot verschillen. De politicologe Chantal Mouffe noemt dit de democratische paradox (Mouffe 2000): een democratie legt de nadruk op erkenning van verschil, conflict en tegenstellingen, maar ondersteunt en onderhoudt gelijktijdig een gemeenschappelijke identiteit, de eenheid van een politieke gemeenschap. In een democratie kan niemand een superieure claim leggen op de inrichting van de samenleving, geen partij kan zich op welke grond dan ook stellen boven een andere partij. Daarin verschilt de democratische staatsvorm, de minst slechte zoals Churchill al zei, van autoritaire en totalitaire staten en van de traditionele, op hiërarchie of theocratie gebaseerde staatsvormen.

In de strijd van ideeën en opvattingen is iedereen vrij en gelijk, niet echter in het handelen. Daarnaast maakt Mouffe een onderscheid tussen antagonisme en agonisme (Mouffe 1993; Mouffe 2000). Antagonisme is een strijd tussen vijanden

(*enemies*), agonisme een strijd tussen tegenstanders (*adversaries*). Het doel van een democratisch systeem nu is om 'het antagonisme om te vormen tot agonisme. De specifiekheid van de democratie ligt in de erkenning en legitimiteit van conflict met de gelijktijdige weigering om conflicten autoritair te onderdrukken. Een democratische samenleving erkent een pluralisme van waarden.' (Mouffe 2000: 117, mijn vertaling) Het gaat er dus om van vijanden tegenstanders te maken en tegenstanders, politieke, religieuze of maatschappelijke, niet tot vijanden te maken (Phillips 2002: 10).

Het hier geformuleerde doel is een lastige opgave voor elke democratie, vooral wanneer meerderheid en minderheden van elkaar verwijderd raken en elkaar vijandig gezind worden. De samenleving heeft enkele instituties ontwikkeld om dit tegen te gaan: het rechtsproces en rechtsstatelijke beginselen, die bescherming bieden aan de enkeling en aan minderheidsgroepen; onafhankelijke sociale systemen om naar waarheid te zoeken, zoals wetenschap en kunst; tolerantie ten opzichte van het vreemde, het afwijkende, het andere; en afzonderlijke methoden van niet-gewelddadige conflictbeslechting. Ik heb deze instituties eerder en elders de vier steunberen van een samenleving genoemd (Schuyt 2006). Deze instituties zijn belangrijk, want ze houden een samenleving bijeen als die verscheurd dreigt te worden door felle groepsconflicten en scherpe wij-zij-tegenstellingen. In die situatie heeft een samenleving, net als grote kathedralen, steunberen nodig om tegenwicht te bieden aan alle middelpuntvliedende krachten.

5.2 *Een pathologie van groepstegenstellingen*

Dit nu is allemaal theorie, weliswaar geen grauwe theorie, maar mogelijk wel een geïdealiseerde voorstelling van zaken. Hoe werkt het in de praktijk? Is er een verschil in het vermogen om met conflicten om te gaan tussen prille en fragiele democratieën en stabielere vormen? Als schoolvoorbeeld van een democratie die er niet in is geslaagd om zich staande te houden te midden van verscheurende groepsconflicten, wordt steevast gewezen op de lotgevallen van de Weimarrepubliek. Een democratie biedt geen garantie om een samenleving te behoeden af te glijden naar de grootste misdaden. Met de hulp van de conservatieve partij kon Hitler in 1933 legaal aan de macht komen (hoewel hij – dat wordt er vaak niet bij gezegd – niet legaal aan de macht is gebleven). Men kan de Weimarrepubliek zien als een pathologie van groepstegenstellingen met militante partijvorming van links- en rechtsextremistische groeperingen; met toenemend crimineel geweld dat zich vermengde met politiek geweld en met politieke moorden (Boterman 2005); met een aangewakkerd antisemitisme (Hecht 2003) en met een gepolitiseerde rechtspleging (Hannover en Hannover 1966). Het vriend-vijanddenken

werd tot het uiterste aangescherpt door de nationaal-socialistische rechtsgeleerde Carl Schmitt die in 1932 de legale machtsovername juridisch voorbereidde en legitimeerde (Dyzenhaus 1999). De machtsovername werd door de aanvaarding van de Machtigingswet op 23 maart 1933 een feit. Scherpe tegenstellingen vormen het wezen van de politiek, beweerde Schmitt, en de vijand die een existentiele bedreiging van het eigen ik vormde moest met alle geweld bestreden worden. De theoretische vijand in zijn rechtsleer was de eeuwige vijand uit Hitlers *Mein Kampf*. Als het beeld van de vijand eenmaal stevig gevestigd is, neemt de sociale groepsdruk en het groepsdenken een eigen vlucht, de taal verandert oude en vertrouwde betekenissen in nieuwe eufemismen om het kwaad te verdoezelen (Klemperer 2000) en slechts zeer weinigen kunnen en durven zich onder die omstandigheden te verzetten tegen de macht van sociale controle die van de heersende groepen uitgaat. Deze sociale druk voltrok zich in alle instituties van de samenleving (Abel 1938). In de Weimarrepubliek ziet men de tegenkrachten, in mijn terminologie de steunberen, zoals een eerlijk rechtsproces, wetenschappelijke waarheidsvinding, de tolerantie en de niet-gewelddadige conflictbeslechting, als het ware voor de eigen ogen inzakken, althans zo kan men het achteraf interpreteren.

Dit alles voltrok zich in slechts vijftien roerige crisisjaren (1918-1933), wat duidelijk maakt hoe snel een omslag kan plaatsvinden. Het is hier niet de plaats om in detail de sociologische groepsprocessen die aan de fatale ommekeer ten grondslag liggen te beschrijven, maar het falen van zo'n prille en fragiele democratie moet ons des te meer aansporen om de onderliggende dynamiek en spiraalbewegingen van groepstegenstellingen en groepsconflicten te leren doorzien.

Doet een volwassen democratie, zoals je thans de Nederlandse en ook de Duitse democratie kunt noemen, het dan beter? Is een goed gewortelde en gepraktiseerde democratie in staat met opkomende groepstegenstellingen om te gaan? Geven de afgelopen vijf jaar in Nederland, waarin het rustige bestel werd opgeschrikt door twee politieke moorden en een schietpartij met dodelijke afloop op een middelbare school, aanleiding tot zorgen? Ik denk hierbij niet alleen aan het maatschappelijke normbesef, maar ook aan het functioneren van de democratie in het licht van toenemende spanningen tussen bevolkingsgroepen, tussen gevestigde Nederlanders en nieuwkomers, tussen jong en oud, rijk en arm, tussen oude en nieuwe politieke groeperingen, tussen gelovige moslims en niet-gelovigen, tussen mensen met een blanke en met een niet-blanke huidskleur? Hoe reageert onze huidige democratische gemeenschap op deze groeiende groepstegenstellingen en potentiële conflicten?

5.3 *Kritiek op de liberale democratie*

De liberale democratie ondervindt kritiek van velerlei kanten. De liberale democratie met zijn praktijk van neutralisering en juridisering van conflicten wordt bekritiseerd, omdat ze te weinig waarden zou ondersteunen waar de maatschappij het van moet hebben. De democratische rechtsstaat wordt afgeschilderd als saai, langzaam en stroperig, niet spectaculair, door en door technocratisch werkend. Deze kritiek op de technocratie van de twee Paarse kabinetten was naar mijn mening een onderliggende stroom die de turbulente kritiek van Fortuyn en anderen rond 2001 deed uitmonden in een hevige draaikolk van het oude politieke systeem. De waardenneutraliteit wordt niet als een goede, maar juist als een ongunstige eigenschap beschouwd. Gewezen wordt op het atomistische mensbeeld dat ten grondslag zou liggen aan de moderne liberale en democratische rechtsstaat, waardoor te weinig gemeenschapswaarden worden ontwikkeld of ondersteund. Deze kritiek van de zogenaaamde communitaristische denkers (Etzioni, Selznick) is uiteindelijk vrij mild, omdat niemand van deze denkers af wil van de individuele vrijheidsrechten en van de democratisch verankerde procedures, ook al worden die als 'kil' en niet als hart- en zielsverwarmend beschreven. Conflicten worden in het gemeenschapsdenken onderschat en weggemoffeld alsof een gemeenschap, denk aan een gezin, een bedrijf of een kerkgenootschap, geen conflicthaarden of onderdrukking van individuele personen zou kennen. Individu en groep worden als een harmonische eenheid gezien, waar de liberale opvatting blijft uitgaan van het primaat van het individu als *locus of value*. Het grootste verschil tussen de liberale denkers en de gemeenschapsdenkers zit in het al of niet erkennen van groepsrechten, vooral waar het de groepsrechten van etnische minderheden in een democratie betreft. Liberale denkers zijn daar tegen, vooral vanwege het belang van de bescherming van de enkeling tegen de soms nogal onderdrukkende aanspraken van sterk homogene, sociale groepen. Naar mijn mening een terechte zorg.

Scherpere kritiek op de liberale rechtsstaat komt van enkele neoconservatieve auteurs die de liberale democratische rechtsstaat als een zwak en vermolmd instituut beschouwen, dat onvoldoende weerstand biedt en naar hun mening kan bieden tegen de ondermijning van de democratie van binnenuit – gevestigde belangen geven te weinig ruimte en aandacht voor de gewone burger – en tegen de nieuwe vijanden van buitenaf, met name de georganiseerde politieke islam (Spruyt 2005: 61-63 en 73-78). De conservatieven Wilders en Spruyt keerden zich, in navolging van Fortuyn, tegen artikel 1 van de grondwet, het artikel dat de juridische bescherming van minderheidsgroepen vastlegt. In het kielzog van de ex-directeur van de Burke Stichting kan men spreken van een dubbele terugkeer van de rechtsgeleerde Carl Schmitt, die eerst via Duits-Amerikaanse filosoof Leo Strauss en diens leerlingen grote invloed heeft gehad op de neoconservatieve

golf in de Verenigde Staten en wiens denken en invloed van daaruit weer over de oceaan is teruggekeerd naar Europa en naar ons land (Norton 2004; Müller 2003; Lilla 2001: 49-76; Smith 2006). Spruyt beroept zich op de vriend-vijandtheorie van Carl Schmitt om te wijzen op het gevaar van de opkomende islam in Europa, hoewel hij zich daarbij eerlijk en correct distantieert van het levenslang volgehouden antisemitisme van Schmitt. Schmitt is een gevaarlijke denker, *a reckless mind*, zoals Lilla hem noemt (Lilla 2001). Het theologische uitgangspunt van een alles-of-nietskeuze voor of tegen God – 'Wie niet vóór mij is, is tegen mij' – wordt overgeplant op de politieke orde, en vervolgens wordt het politieke domein begiftigd met een zendingsdrift die bij de religie hoort. Het vriend-vijandschema, dat mogelijkerwijs theologisch deugdzaam is voor oprechte gelovigen, trekt zo een heilloze streep door moderne samenlevingen die op geen enkele manier meer, ook niet idealiter, met een homogene katholieke geloofsgemeenschap kunnen worden vergeleken. Ondanks een toenemende populariteit heden ten dage vertegenwoordigt Schmitts óf-óf-denken een duidelijke antidemocratische ideologie (Von Martin 1962: 174-186; Lilla 2001: 73-76; Safranski 2000: 120-125). Het lijkt me een krachttoer om de antidemocraat Schmitt als gids te nemen om de liberale democratie te redden, zoals Spruyt voorstelt (Spruyt 2005: 60 en 63). Zijn interpretatie van zowel Schmitt als Leo Strauss is op zijn minst nogal eenzijdig te noemen (zie Meier 1998; Smith 2006; Braekman 2006).

Echter, het praktische gevolg van deze manier van vijanddenken en polariserend politiek bedrijven, die kenmerkend is voor revolutionaire neoconservatieven, kan zijn dat het als een *self-fulfilling prophecy* gaat werken. Er wordt geen scherp onderscheid (meer) gemaakt tussen islamitische terreurgroepen, de georganiseerde politieke islam en de grote onbepaalde groep islamaanhangers. Hierdoor ontstaat een gegeneraliseerd vijandbeeld met de mogelijkheid dat de onbepaalde, tot vijand verklaarde, grote groep, zich steeds sterker als vijand gaat gedragen. De dynamiek van groepstegenstellingen zal hier een eigen ontwikkeling doormaken en eigen gevolgen creëren. In de Verenigde Staten heeft het neoconservatieve vijanddenken zich vermengd met het fundamenteel-christelijke apocalyptische denken, dat godsdienstige tegenstellingen ziet als een definitieve strijd die nu of nooit beslist moet worden (Crowley 2006: 102-188). De *clash of civilizations* wordt vooral verwacht, gevreesd of gehoopt door degenen, die op het uiterste zijn ingesteld. Ongeduld naar de hemel plaveit een weg naar de hel.

5.4 Hoe nu verder?

De drie prominente opvattingen in de hedendaagse democratie, de sociaalliberale en liberaal-democratische stroming, het gemeenschapsdenken en het neoconservatisme, hebben verschillende benaderingen van conflicten. De eerste

vertrouwt nog altijd op juridische procedures en daaraan verwante overlegsituaties. Conflicten worden niet uit de weg gegaan, maar kunnen zoals bijvoorbeeld langdurige conflicten tussen werkgevers en werknemers, met overleg en compromisbereidheid worden opgelost. Het gemeenschapsdenken gaat in principe uit van harmonie binnen elke gemeenschap en vertrouwt op deze manier op een cohesieve samenleving van gemeenschappen binnen een grotere gemeenschap. Conflicten kunnen worden opgelost, ook die tussen individuele leden en de groep, door een beroep te doen op de individu-overstijgende gemeenschapswaarden. Het neoconservatisme zoekt de confrontatie en zet bepaalde conflicten, vooral op het gebied van verschillen in culturele waarden, op scherp. Er worden geen compromissen gesloten met of relativeringen geaccepteerd van westerse waarden, die in principe superieur geacht worden boven die van andere culturen. Voor de eigen democratische samenleving is een terugkeer naar oude hiërarchische gezagsstructuren wenselijk; via gedegen opvoeding kan de westerse wereld van de slappe houdingen en uiteindelijk van de neer- of ondergang gered worden. Ten aanzien van de rol van de godsdienst is er een verdeelde houding: naast fundamentalistische christenen staan overtuigde atheïsten die uitsluitend in de waarden van de Verlichting geloven.

Alle drie de stromingen worstelen voorts met de min of meer losse uitdagingen van het populisme in velerlei vormen en gedaanten (Laclau 2005; Blommaert e.a. 2004). Kritiek op de democratie is kritiek op de gevestigde orde en deze kritiek, soms maar half verwoord, komt van alle kanten: van buurtbewoners die hun buurt zagen verslechteren, van middenstanders die door grote bedrijven worden weggeconcurreerd, van politieke entrepreneurs die de kans pakken om via de politiek een bekende en gerespecteerde plaats te krijgen, van ondernemers die de politieke besluitvorming te traag, te stroperig en te veeleisend vinden en van op internet opererende rechtsextremistische jongeren met oude antisemitische denkbeelden en andere racistische opvattingen over niet-blanke medeburgers (Homan 2006). Immigrantenjongeren vieren op eigen wijze hun maatschappelijk ongenoegen bot, proberen op hun beurt de gevoelde beledigingen om te zetten in uitdagend en grensoverschrijdend gedrag en bezorgen plaatselijke politici handen vol werk.

Zo staan we er nu ongeveer voor: ontevredenheid over politiek en democratie is al een tijd lang gaande, hoewel de deelname aan verkiezingen op een aanvaardbaar peil blijft. Politieke partijen weten niet goed hoe de populistische kritiek in het democratische stelsel moet worden ingebouwd, terwijl groepstegenstellingen zich ondertussen op de voorgrond dringen. Links en rechts vliegen groepen elkaar in de haren en bestrijden elkaar op internet. Het is zeer moeilijk te voorspellen of de groepstegenstellingen ten goede of ten kwade keren. De democratie bergt zowel het beheerst beteugelen van groepsconflicten als het uit de hand

laten lopen van conflicten als mogelijkheid in zich. Om bepaalde condities op te sporen die bijdragen aan beheersing of explosieve ontwikkeling is het gewenst dieper in te gaan op de dynamiek van groepstegenstellingen.

6. De dynamiek van groepstegenstellingen: een analyse van vier complexe condities

6.1 Convergerende inzichten

De sociaal-wetenschappelijke literatuur over groepsgeweld en andere extreme vormen van massale misdaden jegens specifieke bevolkingsgroepen is aanzienlijk, maar nog enigszins overzichtelijk. De literatuur over conflicten en conflictbeheersing daarentegen is overstelpend en dat al enkele decennia lang. Ik heb hier, noodgedwongen, een selectie uit gemaakt en daaruit een eigen analyseschema opgesteld, waarin zo veel mogelijk theoretische inzichten uit diverse studies en empirische bevindingen zijn verwerkt. Het opvallende daarbij is dat ondanks de zeer uiteenlopende theoretische uitgangspunten van de verschillende studies bepaalde conclusies steeds convergeren.

Zo beschreef de sociaal-psycholoog Staub de culturele precondities van de Holocaust en de psychologische houdingen van daders, slachtoffers en omstanders. Daarnaast vergeleek hij de Turkse wreedheden jegens en massale vernietiging van honderdduizenden Armeniërs in 1915, zich onder meer baserend op studies van de historicus Toynbee uit 1915 en 1916, met de *killing fields* van Cambodja. Naast de systematische uitlokking van provocaties en het daarop volgende proces van dehumanisering, lette Staub vooral op de rol van omstanders, die zoals bekend was uit sociaal-psychologische experimenten, vaak niet reageren en het kwaad laten begaan (Staub 1989: 184-187 en 208-209).

De Amerikaanse socioloog Aho deed minutieus empirisch onderzoek naar enkele gevallen van antisemitisme bij extreemrechtse groeperingen in het noorden van de Verenigde Staten, waarbij hij de daadwerkelijke invloed van onjuiste en smadelijke informatie op internetsites over verdacht gemaakte inwoners van een klein dorp, leidend tot het vermoorden van die totaal onschuldige personen, kon aantonen. Zijn *Sociology of the Enemy* formuleert drie duidelijke kenmerken van het geweld tegen specifieke groepen, te weten:

1. het kwaad (*evil doing*) is niet te scheiden van het goed, omdat het kwaad altijd begint met het bestrijden van ander beweerdelijk 'groter' kwaad;
2. de strijd tegen een kwaad maakt de strijdende partijen tot steeds hechtere eenheden die door de vergrote onderlinge solidariteit binnen elk kamp steeds minder in staat zijn andere informatie over 'de vijand' tot zich te

nemen; afwijkende meningen worden binnen de eigen groep systematisch onderdrukt;

3. hoe gevaarlijker het beeld is dat een partij schept van de vijand, hoe meer men in dit beeld gaat geloven en hoe gemakkelijker men de strijdmethoden van die vijand tot de eigen methode maakt; het bestrijden van kwaad wordt zelf besmet met soortgelijk kwaad. (Aho 1994: 8-20)

Aho schreef dit allemaal op, lang voor de recente oorlogsvoeringen in de Balkan, in Afghanistan en Irak. Hij acht het op grond van zijn onderzoek niet onmogelijk om diepliggende vijandbeelden af te breken, vooral door systematisch de vertekening van informatie over de vijand te corrigeren en te verbeteren. Hij geeft er ook voorbeelden van. Internet kent echter dit soort systematische verbetering van valse en onjuiste informatie nauwelijks.

Twee radicaal tegenover elkaar staande theoretische benaderingen van groepsgeweld komen verrassenderwijs toch tot nagenoeg dezelfde conclusies ten aanzien van de condities die nodig zijn om gewelddadige groepsconflicten te verminderen. De eerste is de studie *One for All; The Logic of Group Conflict* (1995) van Russell Hardin, een Amerikaans politicoloog en vooraanstaand vertegenwoordiger van de rationele-keuzetheorie, die menselijk gedrag vooral verklaart uit individuele nutsfuncties. Hardin vroeg zich af waarom personen zich zouden aansluiten bij alles opslokkende groepen, soms zelfs met opoffering van het eigen leven, terwijl de theorie van collectief handelen nu juist een exit-optie van individuen verwacht. Immers, als de groep alle kolen uit het vuur haalt, hoef je dat zelf niet meer te doen. Het standaardvoorbeeld hiervan is altijd het vakbondslidmaatschap en *free riders*-gedrag, maar waarom is het al of niet meevechten niet een even groot raadsel? Met het systematisch volgehouden paradigma van de rationele keuze analyseerde hij het gewelddadige conflict in de recente Balkanoorlog, dat nogal vaak als een historisch onvermijdelijk en onherstelbaar irrationeel groepsproces wordt gezien. Onder bepaalde omstandigheden is het rationeel je bij een veeleisende groep aan te sluiten – en dit maakt veel agressief gedrag rationeel verklaarbaar –, maar uiteindelijk is het onverstandig om je persoonlijke identiteit op te geven ten behoeve van collectieve identiteiten. Op de lange duur is een samenleving meer gebaat bij het bevorderen van waardenpluralisme en persoonlijke identiteiten dan een eeuwige strijd tussen groepen om de macht aan te blijven moedigen.

Een radicaal andere benadering biedt de socioloog Thomas Scheff, die op basis van nauwgezette observaties van gedrag in microsituaties in de context van macrocondities de verklaring van gewelddadige conflicten vindt in de rol van onderdrukte emoties, vooral de emoties van trots, schaamte en daaraan gerelateerde woede. Hij past zijn vernieuwende sociologische theorie toe op uit-

eenlopende gewelddadige conflicten: op het ontstaan van de Eerste en Tweede Wereldoorlog, op huiselijk geweld en op het geweld van criminele jongeren in groepsverband. Hij herinnert de lezer eraan dat aan de vooravond van het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in alle Europese hoofdsteden, Berlijn, Londen, Parijs, gejuicht werd om de opgevoerde oorlogsstemming en dat vele jonge mensen zich enthousiast aanmeldden voor de Grote Oorlog, die weldra tot de gruwelijke belevenissen van de twintigste eeuw zou gaan behoren. Hoe kunnen mensen in massa's zo opgewonden raken dat ze worden meegesleept in woede-uitbarstingen? Hoe kon Hitler zijn particuliere pathologie en zijn eigen woede-uitbarstingen overbrengen op zo'n overgroot deel van de Duitse bevolking? Dat is de vraag die Scheff in zijn studie *Bloody Revenge; Emotions, Nationalism and War* stelde en die hij met een originele micro-macroanalyse en vanuit zijn theorie van emoties inderdaad heeft beantwoord (Scheff en Retzinger 1991; Scheff 1994; 1997).

6.2 Vier complexe condities

Hoe gaat een samenleving met aanhoudende en groeiende groepstegenstellingen en groepsconflicten om en welke middelen heeft een democratie om een destructieve afloop van conflicten tegen te gaan of tegenstellingen te verminderen? Dit zijn de twee vragen die ik nu achtereenvolgens wil trachten te beantwoorden, enigszins vermetel, omdat bij de beantwoording ervan bijna alle basisverschijnselen van het sociale leven aan de orde komen.

Op basis van de in de vorige paragraaf genoemde studies kom ik tot de formulering van vier complexe condities die ieder afzonderlijk en in onderlinge samenhang een cruciale rol spelen in het ontstaan, het verloop en de al of niet gewelddadige afloop van groepsconflicten. Elke conditie is op zich complex van aard, dat wil zeggen ze bestaat zelf weer uit enkele verschijnselen, die op elkaar inwerken. De vier condities zijn niet onafhankelijk van elkaar, ze kunnen gelijktijdig voorkomen en elkaar versterken, maar elke conditie leent zich afzonderlijk voor interventies en ombuigingen. In samenhang werken de condities in een bepaalde richting: als alle vier de condities volop en tegelijk aanwezig zijn, dan is de kans op een destructieve afloop het grootst. Destructief wordt hier opgevat als ernstig inbreuk makend op de psychische en fysieke integriteit van bij het conflict betrokken personen. Omgekeerd kunnen de condities voor een destructieve afloop ook worden afgebroken en omgebogen, bijvoorbeeld met alle middelen die een democratie en een open samenleving in zich bergen. Het spiegelbeeld van deze vier condities gezamenlijk bevat dan de voorwaarden voor een goed geïntegreerde, gezonde samenleving. In mijn conclusies kom ik hierop terug.

De vier condities zijn de volgende.

1. De overheersing van collectieve identiteiten boven persoonlijke identiteiten; het zwelgen in of verzwolgen worden door collectieve identiteiten, waardoor de vorming of de ontwikkeling van een persoonlijke identiteit wordt genegeerd of teniet wordt gedaan.
2. De intensivering van groepstegenstellingen, zodanig dat die zich ontwikkelen tot alomvattende wij-zij-tegenstellingen, vaak in de vorm van meerderheid versus minderheid.
3. De aard en de beslechtingswijze van groepsconflicten, vooral of er sprake is van een belangenconflict of van een waardenconflict.
4. De rol van niet-erkende of niet-onderkende emoties, in het bijzonder de emoties van schaamte en woede.

Bij de eerste conditie gaat het vooral (maar niet uitsluitend) om de dynamiek binnen groepen, bij de tweede conditie vooral om de verhouding tussen groepen. Deze intra- en intergroepsrelaties in hun onderlinge samenhang genomen zijn bepalend voor de mate van sociale integratie in een samenleving, waarbij integratie als begrip ruimer wordt opgevat dan uitsluitend de verhouding tussen etnische groepen. Sociale integratie is een dynamisch evenwicht dat bestaat tussen delen in een samenleving en tussen delen en gehelen. Een theorie van sociale integratie kan slaan op elke soort samenleving, de Weimarrepubliek net zo goed als de verzuilde samenleving in Nederland anno 1950, waar ook sprake was van fervente godsdienstige groepstegenstellingen en belangenconflicten, of anno 1970, waar sprake was van generatieconflicten. Als het goed is kan de theorie uiteraard ook worden toegepast op hedendaagse verschijnselen in de eigen samenleving met fervente om godsdienst en godsdienstigheid draaiende tegenstellingen en nieuwe generatieconflicten. Ik zal elk van de condities hier kort bespreken. De complexiteit vraagt om nadere uitleg en uitwerking, die ik hopelijk in de loop van het lopende academische jaar voor studenten zal mogen geven en die ik zal toelichten aan historische en contemporaine voorbeelden van groepsconflicten.

6.3 Persoonlijke en collectieve identiteiten

6.3.1 Groepsonderscheidingen

Aan de basis van groepstegenstellingen liggen groepsonderscheidingen. Op zichzelf zijn groepsonderscheidingen een alledaags gegeven. Groepsonderscheidingen zijn onvermijdelijk en geven een belangrijke ordening aan het sociale leven. We zijn er aan gewend: jong-oud, meisje-jongen, Nederland-België, blank-zwart, eilandbewoners-vastelanders. Je kunt het zo gek niet bedenken of de menselijke

geest is vernuftig geweest in het benoemen van groepsverschillen: aan deze kant van de rivier of aan de overkant, buurten boven of beneden de spoorlijn, Grieken en barbaren, Spanjaarden en Moren, Sefardische of Askenazijoden, roomskatholieken, Grieks-katholieken, orthodox-katholieken, oud-katholieken enzovoorts. Hetzelfde kan gezegd worden van groepstegenstellingen: die zijn goed noch slecht. Net als goedaardige en kwaadaardige poliepen zijn er goedaardige en kwaadaardige groepstegenstellingen: Rotterdam en Amsterdam, sociologen en medici, Serviërs en Kroaten, fietsers en automobilisten.

Behoren bij een groep is een natuurlijke neiging van mensen. Geen ik zonder wij, geen eigen identiteit zonder ergens bij te horen, bijvoorbeeld bij een familie. De mens is een sociaal wezen, maar daarmee is hij nog geen kuddedier. In principe bevatten alle groepsonderscheidingen de mogelijkheid tot de vorming van een identiteit, hoe willekeurig de onderscheidingen ook zijn. Het hangt van de context af of onderscheidende kenmerken relevantie verkrijgen en de mogelijkheid geven tot de vorming van een identiteit. Veel willekeurige onderscheidingen leiden niet tot groepsvorming, nog minder tot groepsbewustzijn en zijn daarmee verwaarloosbaar, maar zelfs in kleine verschillen kan een grote sociale werkelijkheid huizen. Niemand komt op het idee om in een grote zaal de mensen met blauwe of met rode stropdassen of met blauwe of rode feestjurken als een groep te beschouwen, maar een groep die tijdens een academische plechtigheid of promotie in zwarte toga's gekleed gaat, vertegenwoordigt een levendige academische gemeenschap met een geschiedenis en met verwachtingen voor de toekomst, die de leden met elkaar verbindt, meer of minder strak. Die gemeenschap bestaat, ook al zien we alleen maar uiterlijke kenmerken en rituele gebeurtenissen.

Kortom, welke groepsonderscheidingen aan individuele personen identiteiten verschaffen is tot op grote hoogte willekeurig, dát dergelijke onderscheidingen plaatsvinden is dat niet. Het is als met de taal: het vermogen tot taalvorming is vermoedelijk aangeboren, welke taal men als eerste leert spreken is volkomen afhankelijk van plaats, tijd en toeval. De klassieke vraag die hierbij opkomt, is of er onderscheidende kenmerken zijn die zo fundamenteel zijn dat elke samenleving zich rondom die kenmerken organiseert. Men wijst dan op primordiale kenmerken: geslacht, leeftijd, etniciteit, huidskleur, allemaal kenmerken die bijna onveranderlijk zijn. En men wijst op de iets minder onveranderlijke, maar wel fundamentele kenmerken als het behoren tot een godsdienstige groepering, het beschikken over kennis, kapitaal, het bezetten van al of niet overerfelijke maatschappelijke posities, het horen bij bepaalde sociale klassen en standen. De macht van primordiale kenmerken, die vaak verantwoordelijk gesteld wordt voor onophoudelijke, onuitroeibare groepsconflicten en oorlogen – het werd bij de Balkanoorlog weer serieus als oorzaak aangevoerd – wordt vaak overschat. Ze

determineren minder het sociale gedrag dan wordt verondersteld. Wel bieden primordiale kenmerken typische mogelijkheden tot identiteitsvorming met vaak verregaande gevolgen.

Identiteitsvorming op basis van dergelijke collectieve kenmerken is niet onproblematisch. Individuen kunnen zodanig opgaan in een groep of collectiviteit dat zij een eigen persoonlijke identiteit verliezen. Omgekeerd kunnen bepaalde collectiviteiten, zoals gesloten gemeenschappen, etnische groepen of politiek geëngageerde actiegroepen, zo veel eisen van hun leden dat er geen plaats is voor eigen opvattingen, strevingen en dus voor een eigen persoonlijke identiteit. Veel wij, geen ik, zo zou ik deze verhouding tussen individu en groep/collectiviteit willen samenvatten. Deze dialectiek van persoonlijke en collectieve identiteit, van deel en geheel, is cruciaal. Derhalve zal ik iets meer moeten zeggen over het begrip 'identiteit'.

6.3.2 Identiteit: wie ben ik?

Er is een logische, een psychologische en een sociologische betekenis van identiteit. Identiteit is logisch als twee dingen hetzelfde zijn: A is identiek aan B, als ze dezelfde eigenschap hebben (Seidel 2006). A is identiek aan A, als het over de tijd heen steeds hetzelfde blijft, maar wat als A in de tijd verandert, nauwelijks zichtbaar, maar toch niet meer hetzelfde ding is? Is A dan nog A? Die vragen zijn lastig genoeg om te beantwoorden, maar toegepast op personen komen dezelfde vragen op. Ben ik steeds dezelfde persoon door de tijd heen, wetende dat het lichaam van de wieg tot het graf steeds aan het veranderen is? De Franse filosoof Paul Ricoeur heeft bij deze vraag een gelukkig onderscheid gemaakt met behulp van de Latijnse begrippen: *idem* (hetzelfde) en *ipse* (zichzelf). *Idem* slaat op de uiterlijke staat, *ipse* op de psychische werkelijkheid. Zo kan een mens veranderen en toch zichzelf als zichzelf blijven zien (Ricoeur 1992: 116-125; Halsema 2006). Persoonlijke identiteit is duurzaam. Maar zelfs deze stelling levert de nodige hoofdbrekens op, want wanneer ben je jezelf?

De moeilijkheid om te bepalen wie je bent komt treffend naar voren in een kort gedicht van de theoloog Dietrich Bonhoeffer, gemaakt in de Tegelgevangenis in Berlijn in 1944.

'Ben ik werkelijk wat anderen van mij zeggen?
Of ben ik alleen wat ik weet van mezelf?

Wie ben ik? De een of de ander?
Ben ik nu de een en morgen de ander?
Ben ik beide tegelijk?' (Bonhoeffer 2005)

In psychologische zin wordt onderscheid gemaakt tussen identiteit en identificatie. Identiteit wordt toegekend op basis van een objectief uiterlijk kenmerk, het is een etiket dat je krijgt opgeplakt of dat je jezelf opplakt. Het heeft een objectieve betekenis. Identificatie is het zich bewust oriënteren op bepaalde waarden, vanuit bepaalde motivaties iets doen. Wat wil je in en met je leven? Het antwoord op die vraag bepaalt je motivatie om dingen te doen, het geeft een persoon een *inner sense of direction*, in de woorden van de psycholoog Erik Erikson. Hier heeft identificatie uiteraard een subjectieve betekenis en staat voor een persoonlijke keuze en ontwikkelingsgang door de levenscyclus heen (Erikson 1964: 87). Het onderscheid, dat overigens vaak over het hoofd wordt gezien is van belang, omdat de objectieve en uiterlijke kenmerken zeer vaak worden gelijkgesteld met subjectieve belevingen en strevingen. Je bent Kroaat, dus je staat aan onze kant en je moet mee oorlog voeren. Je bent blank, dus lui en dom. Vooroordelen jegens groepen berusten op het toekennen (attribueren) van eigenschappen op basis van objectieve, meestal uiterlijke, vaak slechts oppervlakkige groepskenmerken: Limburgers houden van wielrennen.

Sociologisch is het onderscheid tussen een identiteitsbepaling op basis van objectieve kenmerken en de ontwikkeling van een persoonlijke identiteit op basis van morele oriëntatie en levenskeuze van groot belang. Het verklaart het vaak gehanteerde onderscheid tussen collectieve en persoonlijke identiteiten, waarbij het subtiele betekenisverschil tussen identiteit en identificatie verdwijnt. Waar ik van persoonlijke identiteit spreek heeft dit in ieder geval het element van persoonlijke levenskeuze, identificatie en *inner sense*. Groepen hebben echter soms zo veel macht over personen of hebben zo'n grote aantrekkingskracht dat de identificatie van individuele personen volledig en uitsluitend wordt bepaald door het groepslidmaatschap. De persoon gaat dan helemaal op in de groep met een collectieve identiteit, wordt als het ware opgeslokt. Als dit gebeurt, muteert de persoonlijke identiteit, dat wil zeggen ze ondergaat een significante verandering: het persoonlijke verdwijnt, het collectieve wordt dominant. In deze mutatie ligt een eerste oorzaak van de latere als noodzaak ervaren deelname aan groepsgeweld jegens andere groepen, mits uiteraard aan andere omstandigheden wordt voldaan. Als er geen afstand meer is tussen de persoonlijke en de collectieve identiteit, en het individu verzwolgen wordt door de groep of de collectiviteit, dan wordt het des te waarschijnlijker dat het individuele handelen volledig wordt bepaald door wat de leiders van de groep willen. En zoals de geschiedenis, de ervaring en veel sociaal-psychologische experimenten leren, kan dit ver gaan. Groepen gaan vaak veel verder dan de individuen die daar deel van uitmaken zelf willen of gewild hebben. Dat geldt niet alleen voor jeugdbendes, politbureaus en gewelddadige milities, maar ook voor veel gewone groepen. Nee zeggen tegen de groep waar je graag deel van uitmaakt blijkt eenvoudigweg zeer moeilijk te zijn.

Uiteraard is er een levendige interactie tussen persoonlijke en collectieve identiteiten, en zijn er vaak hevige botsingen. Het drama *Antigone* is de klassieke icoon voor de botsing van de culturele normen van de groep die de onderwerping van het individu en de persoonlijke keuze, op basis van familieverwantschap en goddelijke wetten, van het individu eisen. Het wij vermorzelt het ik. De democratische staatsvorm is bedoeld om dit soort conflicten tussen individu en groep te reguleren: geen wij zonder ik. Maar naarmate groepen heviger met elkaar in conflict zijn, wordt de ruimte voor de persoonlijke keuzen en identificaties geringer.

Grote nadruk op culturele identiteit is steeds dubbelzinnig geweest. Opgevat als collectieve identiteit met verwaarlozing of onderdrukking van persoonlijke identiteit vormt het een belemmering van persoonlijke vrijheden, meestal van vrouwen, van kinderen, van personen met afwijkende meningen en opvattingen. Jean-Francois Bayart ontkent eenvoudigweg het bestaan van een culturele identiteit en noemt het een illusie. Identiteiten zijn steeds wisselend naar historisch-sociale context en juist het politiek benutten en opkloppen van dergelijke non-existente culturele identiteiten vindt hij een gevaarlijk spel, dat helaas nogal vaak over de gehele wereld wordt gespeeld: op de Balkan, in Afrika, in Europa, vroeger en nu (Bayart 2005). Culturele, collectieve, categorale classificaties en op basis daarvan toegeëigende of toegekende identiteiten vormen een gevaarlijke schakel in het verloop en de afloop van groepstegenstellingen in elke samenleving. Dit geldt ook voor de huidige westerse samenlevingen. Ondanks het zelfbeeld van een sterk geïndividualiseerde samenleving valt mij juist op hoezeer ook de moderne samenleving gepreoccupeerd is en sterk werkt met collectieve beelden, culturele groepsscheidingen en categorale classificaties met bijbehorende sociale oordelen: veel ik dus en tegelijk veel wij en veel zij. Dat hoeft niet met elkaar in tegenspraak te zijn, omdat geïsoleerde individuen zonder duidelijke persoonlijke identiteiten erg gevoelig zijn om de golven van een oceanisch wij-gevoel over zich heen te laten komen. Hier ligt een mogelijke verklaring voor extremistische jongerengroepen op zoek naar een duidelijke identiteit. In een geatomiseerde samenleving is de toename van groepsgeweld geen anomalie.

6.3.3 Het non-discriminatiegebod

Het is hier de plaats om te herinneren aan het in het begin gememoreerde citaat uit de 26-november-rede van professor Cleveringa, waar hij sprak over het grondwettelijk gebod tot non-discriminatie. Dat doet meteen aan artikel 1 juncto artikel 3 van onze huidige grondwet denken, die als volgt luiden.

Artikel 1
'Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.'

Artikel 3
'Alle Nederlanders zijn op gelijke voet in openbare dienst benoembaar.'

In artikel 1 is, in sociologische zin, sprake van twee zuivere primordiale kenmerken, ras en geslacht, aangeboren en niet of nauwelijks te veranderen, en drie zelf gekozen of zelf te kiezen categorale kenmerken, die zowel tot levendig groepsleven kunnen leiden alsook van tijd tot tijd veranderbaar zijn. Deze vijf kenmerken zijn in de grondwet opgenomen om blijvend te herinneren aan de historische ervaringen van vervolging en discriminatie van bepaalde bevolkingsgroepen. Ras is een historisch beladen term, die bijna niet meer gebezigd wordt, althans niet in Nederland en die bovendien wetenschappelijk misplaatst is. Niettemin vormt juist deze historische context de relevante achtergrond van het discriminatieverbod in constituties, declaraties en internationale verdragen. Wie artikel 1 wil schrappen, schrijft de geschiedenis weg (of wil zelf graag geschiedenis schrijven). Om precies te weten wat discriminatie als sociaal fenomeen inhoudt is een beschrijving van racisme naar mijn mening nog steeds zinvol. Van racisme is sprake als men de natuurlijke superioriteit claimt van één ras, bijvoorbeeld het blanke, het Germaanse, boven andere, die men eerst afzonderlijke negatieve eigenschappen – meestal sociale en psychologische – heeft toegekend. In racisme gaan culturele en sociale oordelen en vooroordelen samen onder de noemer van pseudo-objectieve kenmerken. Essentieel is de superioriteitsclaim: een rangordening in hoog en laag, meteen geassocieerd met goed en slecht, vervolgens met goed en kwaad, gewenst en ongewenst. Hoewel de wetenschap het begrip allang heeft afgezworen, zwerft het nog rond in bepaalde hoeken en gaten van de samenleving, langs de voetbalvelden, op internetsites, bij de verheerlijking van nationaal-socialistische helden in gesloten rechtsextremistische groeperingen.

Bij racisme gaat het om een evident niet relevant kenmerk. Bij discriminatie, gebaseerd op andere groepsonderscheidende kenmerken, gaat het steeds om de vaststelling of het onderscheidende kenmerk relevant is. Discriminatie is vooral een handelingspatroon: een systematische benadeling van individuele personen op basis van het feit dat men tot een bepaalde categorie of groep behoort of tot die groep gerekend wordt, ook wanneer men zich dat niet bewust is of dit zelf helemaal niet wil. Dat overkwam de schrijfster Dubravka Ugresic, die van de ene op de andere dag tegen haar zin van Joegoslaaf tot Kroaat gebombardeerd werd. Zij vult nu bij de vraag naar haar nationaliteit het antwoord 'geen' in (Ugresic 1993).

De essentie van discriminatie zit in het feit dat een individu wordt beoordeeld en behandeld uitsluitend op grond van dit categorale of groepskenmerk. Kinderen vanaf de eerste klassen van de basisschool vinden niets zo erg als collectieve straf: als één iemand iets verkeerd gedaan heeft, moet de héle klas nablijven. Het leidt tot sterke onrechtgevoelens en de kern hiervan ligt naar mijn mening in de ervaring dat men niet als persoon, als individu, maar als sociale categorie, als lid van een groep wordt beschouwd. In het voormalige concentratiekamp Mauthausen staat een heel eenvoudig herinneringsteken, een kleine plaat met als opschrift: 'Alleen omdat ze jood waren'. In de Verenigde Staten konden burgers tot 1965 niet stemmen, alleen omdat ze zwart waren. In Zuid-Afrika mocht je ten tijde van de apartheid op bepaalde plaatsen in zee zwemmen, alleen als je blank was.

Directe discriminatie is zichtbaar en nu ook strafbaar. Het gaat om uiterlijke en duidelijke handelingen, niet om gedachten en gevoelens. De grens tussen denken en doen, tussen denken en zeggen en tussen zeggen en doen is soms moeilijk te trekken, maar het is van belang om die grens wel in stand te houden. De gewetensvrijheid garandeert geen inval van de gedachtepolitie en de grenzen van de uitingsvrijheid en discriminerend handelen worden bewaakt door de rechter. Het grondwettelijk non-discriminatiegebod is een van de belangrijke middelen van de democratische rechtsstaat om de negatieve eigenschappen en gevaren van collectieve identiteitstoekenning te verminderen.

Met de voorbeelden van discriminatie op grond van categorale en groepskenmerken wordt duidelijk dat collectieve identiteiten niet alleen van binnenuit ontstaan, maar ook van buitenaf, door anderen, worden opgelegd. De interactie tussen objectieve collectieve identiteitstoekenningen en subjectieve identiteitsvorming is soms zo sterk dat gediscrimineerde groepen het collectieve kenmerk als dé bepalende factor nemen in de persoonlijke identiteitsbepaling. Dit heeft zich vooral voorgedaan bij zich emanciperende groepen (bijvoorbeeld bij Afro-Amerikanen, vrouwen, homoseksuelen, gehandicapten), maar het kan ook plaatsvinden bij slachtoffers van eenzelfde delict of van een ramp, en bij andere sociale categorieën die zich tot zelfbewuste groep ontwikkelen. De relatie binnen groepen is dus mede afhankelijk van de relatie tussen groepen. Dit leidt naar de tweede complexe conditie.

6.4 De intensivering van groepstegenstellingen

Er zijn zoals gezegd goedaardige en kwaadaardige groepstegenstellingen. Goedaardige vertonen vaak een *joking relationship*, waarbij met tegenstellingen wordt gespeeld zonder dat men tot serieuze bedreigingen aan het adres van de andere groep overgaat. Wat men, bijvoorbeeld in de sport, aartsvijanden noemt of *Angstgegner*, wordt met zichtbare ironie uitgedragen. Maar als deze ironie ofwel

niet begrepen wordt ofwel werkelijk vijandige en venijnige trekjes krijgt, zoals bij bepaalde supportersveldslagen met grimmige gevolgen, dan slaat de goedaardige tegenstelling om naar een kwaadaardige. Dit proces, dat veel wegheeft van een maatschappelijke celdeling, zouden we tot in detail en van zeer nabij willen observeren. Dan kan niet altijd en voor meer inzicht zijn we afhankelijk van historische studies, empirisch sociologisch onderzoek en sociaal-psychologische experimenten zoals het gevangenisexperiment met student-vrijwilligers die de rol van bewakers en gevangenen moesten spelen en zodanig in hun rol opgingen dat het experiment na twee dagen dringend moest worden afgebroken.

De intensivering van groepstegenstellingen, waarbij niet de overeenkomsten maar de verschillen tussen groepen en groepsleden verscherpt naar voren worden gebracht, is een langdurig sociaal proces met enkele vaste terugkerende patronen. Men spreekt zelfs van de wet van de groepspolarisatie, een verschijnsel dat het gedrag van straatbendes, hooligans, belangengroepen, religieuze groepen, sekten, politieke partijen en zelfs naties kan omvatten (Sunstein 2003: 111). In een al oudere studie over agressie wordt polarisatie omschreven als:

> het produceren, bevestigen en versterken van elkaar uitsluitende tegenstellingen die in confrontatie en contestatie onverzoenlijk tegenover elkaar staan en naar een botsing streven. Al dan niet opzettelijk worden bestaande of groeiende conflicten toegespitst tot een of-of-situatie die geen andere keuze laat dan zege of nederlaag, triomf of vernietiging. Vanaf een bepaalde, snel bereikte graad van polarisatie zijn alle andere alternatieven uitgesloten. Gezworen vrienden worden verbitterde vijanden; wie niet voor mij is, moet tegen mij zijn, iets daartussen is er niet, omdat ook geen pardon wordt gegeven (Hacker 1971: 138).

De interne groepssolidariteit wordt in deze situatie in beide kampen versterkt, zoals reeds door Simmel als een vaste wetmatigheid van groepsconflicten werd vastgesteld (Simmel 1955; Coser 1956). Eigen agressie wordt op anderen geprojecteerd, die daarmee in een dramatische vereenvoudiging tot een bedreigende, gevaarlijke agressiebron wordt, die direct moet worden uitgeschakeld (Hacker, ibidem).

Polarisatie staat tegenover pluralisme en het verdragen van complexiteit. 'De complexe, gelaagde, naar alle kanten pluralistisch bepaalde problemen van de werkelijkheid verlangen dikwijls gelaagde en complexe oplossingen die conflictspanningen voorlopig verdragen, gecompliceerde kwesties openhouden en verschillende alternatieven beproeven.' (Hacker 1971: 136) Vereenvoudigingen, de 'grote simplificateurs' van Jacob Burkhardt, leiden tot monocausale verklaringen, die gaan werken als zichzelf waarmakende voorspellingen: een overdreven nationalisme leidt tot elkaar bitter bestrijdende nationaliteiten; wie slechts gelooft in

de taal van geweld, schept een gewelddadige brute wereld, zoals de geschiedenis van het nationaal-socialisme geleerd heeft.

Waaraan kan men nu dit polarisatieproces herkennen? Ik kan een aantal elementen opnoemen zonder te beweren dat ik hierin volledig ben. Enkele lijken op het proces dat ik al eerder aan de hand van de vervolging van Franse Hugenoten heb geschetst, hetgeen erop wijst dat op dit terrein de geschiedenis ons veel kan leren.

Allereerst wil ik wijzen op de rol van de taal en andere symbolische uitingen. Het in detail bestuderen van taaluitingen, teksten en literaire bronnen is hierbij een belangrijk hulpmiddel. Het symbool heb ik eens het virus van de sociale wetenschappen genoemd en slechts in microscopische analyse van symbolen en andere uitingen kunnen sociale veranderingen worden gevolgd en beschreven (Schuyt 1987: 109). Zo'n analyse kan wijzen op significante verschuivingen in de betekenis van woorden en begrippen, verschuivingen die zelf verwijzen naar veranderingen in het handelen jegens bepaalde groepen of categorieën. De filoloog Victor Klemperer deed dat op indrukwekkende wijze door van dag tot dag bij te houden hoe de woorden hun betekenis verloren in de eerste periode van het nationaal-socialisme in Duitsland. Eufemistisch taalgebruik en ander propagandistische taalombuigingen vormden zo de signalen van wat te wachten stond (Klemperer 2000). In onze tijd zou een nauwkeurige analyse van de betekenisverschuiving van bijvoorbeeld het begrip 'illegaliteit' van 1940 tot 2000 of van de herwaardering van het begrip 'ruimte' tot interessante conclusies kunnen leiden.

Men kan groeiende groepstegenstellingen echter ook aflezen aan de stijl van communicatie. In de hedendaagse samenleving valt mij het hyperbolische op, het veelvuldig gebruikmaken van de overdrijvende trap, in de communicatie over bepaalde groepen alsof discriminatie gemakkelijker wordt door alle eigenschappen nog eens dik aan te zetten. Het is alsof elke boodschap slechts aankomt als die gegoten is in de reclametaal van commerciële instellingen: hard, luid, verschrikkelijk overdreven, onwerkelijk, met om de minuut herhaling van het zojuist reeds vertelde of vermelde. Deze stijl, die zeker wordt beïnvloed door de hevig concurrerende media, draagt bij aan polarisatie, die soms zo snel gaat dat een nuchtere en op de werkelijkheid gerichte analyse van gebeurtenissen en omstandigheden overgeslagen wordt. Overdrijving is een erkend wapen geworden in de strijd tussen groepen. Apart dient gelet te worden op dehumaniserend of demoniserend taalgebruik of op de aanduiding van andere groepen met dierkundige namen: varkens, ezels, geiten, adders, duivelsgebroed en andere denigrerende aanduidingen, die een bijdrage leveren aan de rechtvaardiging van maatregelen tegen en handelwijzen jegens achtervolgde groepen. Als deze benamingen slechts als reviaanse ironie bedoeld zijn, is het van belang om zich te vergewissen of de anderen op wie de spot is gericht dit ook als zodanig herkennen.

Een tweede element in het polarisatieproces is eenzijdige informatie of selectieve informatieverwerving. Stereotiepe beelden over en weer van met elkaar strijdende groepen worden gevoed door het tot zich nemen van eenzijdige berichtgeving over die groepen en het weren van alle contra-informatie. Informatie op het internet is, tegen alle beweringen in, hierbij eerder een instrument van vereenvoudiging dan een objectieve bron. Veel radicale en militante groeperingen zoeken en vinden de meest belastende informatie over anderen, of maken de spookbeelden van anderen zelf. Objectieve, uit de wetenschap afkomstige, informatie wordt overgeslagen, soms zelfs door officiële regeringen, en dit leidt tot het voortduren van stereotiepe beelden, die op zichzelf de maatschappelijke polarisatie verder uitdragen. Om diezelfde redenen worden afwijkende meningen, maatschappelijke *dissenting opinions* en een 'ander geluid' veelvuldig geweerd. Democratische samenlevingen hebben een open opinieklimaat nodig, maar in een polariserend proces worden tegengeluiden van de officiële lijn of van meerderheidsmeningen onderdrukt (Sunstein 2003). In de Verenigde Staten is van deze situatie op dit moment meer sprake dan in Nederland of algemener in Europa.

Het opstellen van historische mythen en het maken van vele vaak manke historische vergelijkingen is eveneens typerend voor een polarisatieproces. Als dat heel bewust gebeurt, zoals het geval was bij de machtsvorming van Milosevic, is er sprake van bewuste manipulatie: intensivering van groepstegenstellingen wordt dan een opzettelijk ingezet middel in de politiek, hetgeen sommige auteurs ertoe heeft gebracht de nadruk te leggen op het artificiële karakter van elke groepstegenstelling die politiek wordt uitvergroot. Dit doet zich vooral voor bij overdreven nationalisme, dat andere nationaliteiten naar het leven gaat staan. Men hoeft niet zo cynisch te zijn als E. Hobsbawn die opmerkte: *making history wrong makes a nation,* om toch in te stemmen met zijn waarschuwing dat nationalisme lijkt op een giftig antidotum: een heel klein beetje ervan werkt heilzaam, heel veel ervan is dodelijk (geciteerd bij Hardin 1995). Zo is het met veel groepstegenstellingen, die worden geïntensiveerd door de combinatie van overdrijving, onvolledige en selectieve informatie, het zich afsluiten voor tegengeluiden, het verdraaien van geschiedkundige en andere feiten of het willen scoren met snel gemaakte maar meestal valse historische vergelijkingen, vooral vergelijkingen ontleend aan fascisme en nationaal-socialisme. Die laatste zijn ook hier te lande niet van de lucht. De klacht van Drion in zijn Cleveringa-rede van 1967 kan veertig jaar later moeiteloos worden herhaald (Drion 1967). Samen leveren deze polariserende verschijnselen een klimaat op van verharding en verscherpte tegenstellingen, uitmondend in wat ik zou willen noemen een sfeer van 'gegeneraliseerd wantrouwen'.

Nu is een situatie van gegeneraliseerd vertrouwen in een samenleving niet erg gemakkelijk bereikbaar, maar de omgekeerde situatie, waarin men medemensen

die men niet kent, primair gaat beoordelen op negatieve categorale kenmerken, versterkt de eenmaal ingezette polarisatie. Gegeneraliseerd wantrouwen verschilt van het gezonde wantrouwen, dat men op de markt en in handelsbetrekkingen met vreemden koestert, in die zin dat nu ook de maatschappelijke sferen waarin enig vertrouwen gewoon noodzakelijk is, zoals in het verkeer en in het vervoer, in de openbare ruimte, op scholen en in fabrieken, met een primaire afweer en achterdocht worden geconfronteerd. Gesloten gemeenschappen als terreurgroepen met een zeer hoog onderling vertrouwen, produceren op deze wijze in een open maatschappij een hoge graad van gegeneraliseerd wantrouwen, zoals Hardin nuchter constateert (Hardin 2006).
In een sfeer van wantrouwen wordt ook het zich bedreigd voelen aangewakkerd, vooral in situaties van onzekerheid, gevaar en overlevingsnood. Veel etnisch geweld van onderling elkaar bestrijdende groepen in voormalig Joegoslavië en in enkele voormalige Sovjetrepublieken kwam en komt voort uit het afweren van de al of niet terecht gepercipieerde bedreiging door anderen (Hardin 1995). Juist om die bedreiging af te wenden, gaat men als eerste over tot geweld jegens de anderen, waarna de zichzelf waarmakende voorspelling inderdaad wordt waargemaakt: bedreiging volgt op bedreiging en geweld lokt geweld uit en rechtvaardigt het tegengeweld. Als het eenmaal zover is, dan wordt de groepstegenstelling vaak zo groot dat de ruimte voor persoonlijke opvattingen en persoonlijke stellingname evenredig kleiner wordt. Afwijkende meningen binnen de eigen groep worden als gevaarlijk en ondermijnend gezien. Groepsidentiteiten of categorale identiteiten drukken persoonlijke identiteiten nu geheel weg. Men moet kiezen: voor of tegen de groep.

Zo kunnen ook in een open samenleving zeer gesloten gemeenschappen ontstaan, die uiteindelijk een algemeen klimaat van vijandigheid scheppen. Groepen worden naar elkaar toe gesloten en er ontstaan twee kampen, waartussen geen onderling verkeer meer wordt toegestaan. Strafkampen, detentiekampen, concentratiekampen, werkkampen worden in een dergelijk gepolariseerd klimaat opgericht (Gilroy 2000). Zo is het eerder gegaan en zo kan het, ergens in de wereld, weer opnieuw gaan.

Hoe zou een democratische samenleving een dergelijke, in alle beknoptheid geschetste polarisatie kunnen tegengaan? Het gaat vooral om zelfstandige sociale processen waar het recht weinig greep of invloed op heeft. Men kan denken aan het leerstuk van de strafbare belediging bij de excessieve verbale bejegeningen, maar het zich eenzijdig afkeren van informatie en andere openheid is nauwelijks met juridische middelen te remmen. Veel eerder gaat het hier om het openhouden van de open samenleving, het grondig investeren in goed en zelfstandig onderwijs en persoonlijke ontwikkeling, en het blijven voeren van rationele discussies. Het gaat dus om het toestaan van afwijkende meningen, om het niet overdrijven,

om waarheidslievendheid bij de informatieverstrekking en -verwerking, om een zelfstandige bijdrage van wetenschappelijke kennis bij het afbreken van allerhande vooroordelen jegens bevolkingsgroepen, die als een bedreiging worden gezien voor de eigen samenleving. Ten slotte worden veel groepstegenstellingen minder groot of fel als er over de gehele linie welvaartsverbetering optreedt. Hier komt de derde conditie in het spel.

6.5 De aard en de beslechting van groepsconflicten

Onder groepstegenstellingen ligt bovendien een sociale structuur, waarin verschillende groepsconflicten naar voren komen. De Amerikaanse sociaal-psycholoog Morton Deutsch definieert een conflict als 'onverenigbare activiteiten', die op alle niveaus van menselijk handelen kunnen optreden: binnen één persoon, tussen personen, binnen en tussen groepen, binnen en tussen naties of blokken van naties (Deutsch 1977: 17). Dat conflicten bestaan of ontstaan is onvermijdelijk en niet verontrustend. Alleen in utopische samenlevingen bestaan geen conflicten en de weg naar Utopia ligt bezaaid met kwade voornemens die meestal ook zijn uitgevoerd. Het gaat om de manier waarop conflicten worden beslecht en opgelost. Het conflictproces kan constructief en destructief verlopen, waarbij de context van het conflict medebepalend is voor de afloop (Lewin 1948; Burton 1990; Kriesberg 2003). Conflicten binnen coöperatieve relaties verlopen anders dan die in een competitieve context. Enkele observaties van Deutsch zijn ook voor ons onderwerp belangrijk, zoals conflicten voortkomend uit angst en aversie die moeilijker op te lossen zijn op een coöperatieve wijze dan conflicten voortkomend uit tegengestelde doelstellingen. Hoe intenser het conflict, des te moeilijker dit op te lossen is op coöperatieve wijze. Conflicten die het zelfrespect van partijen bedreigen zijn moeilijker op coöperatieve wijze op te lossen dan conflicten die het zelfrespect niet aantasten. Conflicten tussen gelijkwaardige partijen zijn moeilijker op te lossen dan conflicten tussen partijen binnen een hiërarchie in macht en status (Deutsch 1977: 45-47).

Coöperatief wil zeggen via overleg en zo veel mogelijk met deelname van de betrokkenen. Hoor en wederhoor zijn hierbij vanzelfsprekend. Argumenten en rationele uitwisseling van standpunten worden gerespecteerd. Men is tot compromissen bereid. In dit verband is het oude onderscheid dat door de Noorse rechtssocioloog Vilhelm Aubert gemaakt is nog steeds van belang. Aubert onderscheidde twee soorten conflict: belangenconflicten en waarden- of geloofsconflicten en hij verbond hier meteen een ander conflictverloop aan. Belangenconflicten, waarvan de markt voor goederen en diensten het beste voorbeeld is, zijn rationeel te doorgronden (Aubert 1971: 152-176). Het traditionele conflict tussen werkgevers en werknemers over de jaarlijkse loonstijgingen is een klassiek

voorbeeld: de ene partij vraagt 6%, de ander biedt 2% en na lange onderhandelingen komt er een niet onverwacht compromis tevoorschijn: om en nabij 4%. Conflicten gekenmerkt door de schaarste, dat wil zeggen in marktverhoudingen, verlopen ondanks de tegengestelde belangen en activiteiten, toch meestal soepel, omdat ze van eenzelfde waardenpatroon, bijvoorbeeld de begeerlijkheid van een auto, van goederen of van geld, uitgaan. Ruil is de historische institutionalisering van eigendomsoverdrachten, toen roof en geschenk als uitsluitende overdrachtsmechanisme tekortschoten.

Geloofs- of waardenconflicten echter zijn anders gestructureerd: een waardenconflict berust op een verschil van opvatting over wat de normatieve betekenis is van objecten of van handelingen, over wat heilig is en wat niet. Partijen delen juist niet dezelfde waarden en over geloofsartikelen kan men diepgaand van mening verschillen. Er is geen basis voor ruil of compromissen: met de waarheid wordt niet gemarchandeerd, opvattingen over de geoorloofdheid van abortus of euthanasie kunnen moeilijk met geven en nemen worden bijgelegd. Zelfs een typisch vakbondsachtig voorstel om een christelijke feestdag te ruilen voor de viering van het suikerfeest, stuitte op weerstand. Het verloop van waardenconflicten is dus heftiger, compromislozer, en heeft een groter gevaar voor een destructieve afloop, tenzij ook hiervoor verschillende oplossingen worden gevonden, zoals bijvoorbeeld de religieuze tolerantie na bloedige strijd een uitweg bood: *cuius regio, eius religio*. De strijdige opvattingen werden verdeeld over de geloofsopvattingen van de vorsten en die beloofden dat ze de gelovigen en elkaar niet meer zouden lastigvallen met geweld. Het geloof werd vervolgens verinnerlijkt.

Ik kan de betekenis van deze twee conflictsoorten het beste illustreren aan twee conflicten, die de komende dertig jaar onze samenlevingen zullen beheersen: het dreigende generatieconflict, en het langslepende conflict tussen gelovige moslims in westerse landen en geseculariseerde gelovigen en ongelovigen. Het eerste conflict raakt met de financiering van de AOW een open zenuw van de Nederlandse politiek, het laatste conflict raakt een open zenuw van de Nederlandse samenleving. Hoe loopt het multiculturele treffen in de komende dertig jaar af?

Ik kan hier niet de inhoud van beide conflicten bespreken, maar ik wil vooral een vormvergelijking maken. Het generatieconflict is eerst en vooral een belangenconflict tussen goed te definiëren leeftijdsgroepen en cohorten, waarbij berekeningen kunnen worden gemaakt, wetenschappelijke analyses behulpzaam zijn en compromissen kunnen worden gevonden. Kortom, het is een typisch conflict dat via het overlegmodel kan verlopen. Zelfs een afwijking van dit model, de plotselinge oprichting van een alternatieve vakbond, werd razendsnel in het model opgenomen: de alternatieve vakbond werd aan de onderhandelingstafel uitgenodigd en een voortrekker wist zich in een recordtempo tot Kamerlid om te

smeden. Dit generatieconflict is prototypisch in zijn verloop en oplossingen die kaarsrecht passen in de soms zo versmade overlegdemocratie. Ik voorzie derhalve niet dat de generaties letterlijk in loopgraven tegenover elkaar zullen komen te staan, hooguit in metaforische zin. Ze hebben elkaar nodig en op microniveau houden ze zelfs veel van elkaar; er is eenvoudigweg onvoldoende basis om deze groepstegenstelling in polariserende zin aan te scherpen. Leeftijd of het behoren tot een cohort biedt daarvoor onvoldoende categorale identiteit. Men kan zich in elkaars situatie inleven: we worden allemaal ouder en we zijn allemaal jong geweest. Als men er verder over nadenkt kunnen aan het conflict zelfs enkele belangrijke waarden worden ontdekt, zoals de waarde die men hecht aan de continuïteit van het leven, of de generativiteit die ouderen opbrengen om aan volgende generaties iets wezenlijk belangrijks achter te laten. Deze specifieke waarden kunnen bijdragen aan het vreedzame verloop van het in details toch vrij ingewikkelde en lasten verzwarende conflict (Schuyt 2005; 2006).

Vergelijk het generatieconflict met het geloofsconflict tussen gelovige moslims en de seculiere westerse samenlevingen. Het geloof verschaft moslims een identiteit, die bij de meeste op de eerste plaats komt, zelfs belangrijker wordt gevonden dan nationaliteit. De groepscultuur, gevoegd aan etnische en culturele achtergronden, is zeer sterk en veelal dwingend voor vrouwen en kinderen en voor degenen die het geloof achter zich willen laten. Levenswijzen en opvattingen over de opvoeding, over de verhouding tussen ouders en kinderen en de verhoudingen tussen mannen en vrouwen verschillen opvallend van die van de moderne opvattingen van westers opgevoede Nederlanders (Sniderman, Hagendoorn en Prior 2003). De in ons land in de laatste dertig jaar langzaam veroverde inzichten over de gelijkberechtiging van vrouwen, homoseksuelen, gehandicapten en over de rechten van kinderen op een eigen partnerkeuze worden voorlopig niet door veel gelovige moslims gedeeld. Compromissen op geloofsterrein worden, geheel volgens de theorie van Aubert, verwacht noch op prijs gesteld. Met andere woorden, ligt hier wél een stevige botsing tussen een wij- en een zijgroep in het verschiet? Worden geloofsconflicten, zoals vroeger, voornamelijk met het zwaard van fanatieke gelovigen uitgevochten? Wat valt te verwachten, te voorspellen of op grond van sociaal-wetenschappelijke inzichten voorop te stellen om aan dit diepgaande conflict een niet-destructieve draai te geven?

Ik pretendeer op geen enkele manier voor dit diepgaande en mogelijk dreigende conflict een oplossing te bieden, maar theoretisch zou ik het, in navolging van Aubert, als volgt willen duiden: hoe kan een dergelijk waardenconflict omgevormd worden tot bepaalde, eventueel van elkaar verschillende, belangenconflicten? Hoe kunnen vervolgens die belangenconflicten verder met al of niet tijdelijke compromissen en maatregelen worden behandeld? Zo geformuleerd kan men denken aan de opname van deze in aantal aanzienlijk groeiende groep

gelovigen in het politieke bestel, waarbij opvalt dat de snelheid waarmee conflictanten in het generatieconflict worden opgenomen in het politieke bestel omgekeerd evenredig is aan de moeizame vertegenwoordiging van deze groep in de politieke arena. Maar politisering dwingt tot zelforganisatie en tot het sluiten van compromissen: *bonding* brengt *bridging*.

Als men echter de maatschappelijke situatie van deze groepen ook ziet als een verdeelprobleem en vooral, met het oog op de toekomst, de positie van jongeren ziet als een allocatieprobleem van de gehele Nederlandse samenleving, dan komen praktische maatregelen in het vizier. Gerekend over de komende dertig jaar kan men bovendien wijzen op het feit dat voor de oplossing van het generatievraagstuk en het opvangen van de gevolgen voor de vergrijzing, de bijdrage van andersdenkende immigrantenjongeren niet alleen wenselijk, maar zelfs noodzakelijk wordt. Het waardenconflict heeft een aantal pure belangenaspecten. Dit wil niet zeggen dat de oplossingen daarmee erg gemakkelijk zullen zijn. Een droge opsomming van enkele sociologische gegevens zal de moeilijkheidsgraad onderstrepen: de jeugdwerkloosheid is onder immigrantenjongeren twee keer zo hoog als onder andere jongeren: 24 tegen 12%. Achtentwintig procent van alle vroegtijdige schoolverlaters is allochtoon. De arbeidsparticipatie is onder Nederlanders ruim hoger dan onder niet-westerse immigranten: 67 tegen 48%. Zestig procent van degenen die een integratiecursus volgen beheersen de Nederlandse taal niet beter na de cursus (hier valt dus veel te verbeteren). In 92 wijken in Nederlandse gemeenten vormen niet-westerse allochtonen een meerderheid, hetgeen wijst op een aanzienlijke segregatie in de huisvesting, die daarmee goed vergelijkbaar is met de gesegregeerde woongebieden van de gekleurde bevolking in de Verenigde Staten met de daaraan gekoppelde sociale problemen van drugsgebruik en criminaliteit. In de politieregistratie komen allochtone jongeren in de leeftijd van 12-17 jaar drie keer zo veel voor, en in de leeftijd van 18-24 jaar precies tweemaal zo veel, hetgeen duidt op aanzienlijke problemen van sociale controle door de eigen groep en in de wijdere samenleving. In Amsterdam doet een kwart van de allochtone leerlingen niet mee aan de Citotoets, in stadsdeel Bos en Lommer is dit de helft. Op het einde van de basisschool is de gemiddelde achterstand ongeveer tweeëneenhalf leerjaar. Het aantal illegalen in Nederland wordt door het CBS geschat op tussen de 46.000 en 116.000, door Engbersen in 2002 op tussen de 112.000 en 163.000 en door Leerkes in 2004 tussen de 125.000 en 225.000, maar daarbij waren ongeveer 25.000 Oost- en Zuid-Europeanen meegeteld (Engbersen 2002; Engbersen, Van San en Leerkes 2006). Ten slotte blijkt uit onderzoek dat de helft van de ondervraagde allochtonen vindt dat de westerse levenswijze niet samengaat met die van een goede moslim (Sniderman, Hagedoorn en Prior 2003).

Zo bezien zijn het belangenconflict, bestaande uit een verdelingsprobleem, en het maatschappelijke ordeprobleem van minstens even grote urgentie als

het geloofsconflict, zo niet groter. Waardenconflicten kunnen derhalve verzacht worden door het naar voren schuiven van de urgentie van de oplossing van belangenconflicten, zoals de Nederlandse traditie van de dominee en de koopman altijd met succes heeft beproefd. Aan de oplossing van de verschillende belangenconflicten en ordeproblemen dient derhalve grote prioriteit gegeven te worden, omdat godsdienstige conflicten, die een grote samenhang vertonen met sociaal-economische achterstanden of achterstelling, een groter polarisatiepotentieel vertonen dan wanneer godsdienstige verschillen dwars door alle maatschappelijke geledederen heen lopen. De aanpak van het veelkoppige belangenconflict en van het maatschappelijke ordeprobleem is echter wel sterk afhankelijk van de identiteitsvorming van immigrantenjongeren.

Wanneer de zo sterk aanwezige en overheersende collectieve identiteit geen ruimte biedt voor de ontwikkeling van een eigen persoonlijke identiteit, dan is een van de voorwaarden voor een goed geïntegreerde samenleving niet aanwezig. Die overheersende collectieve identiteit wordt zowel ondersteund door de groepscultuur alsook in stand gehouden door de gemakkelijke stereotypevorming bij de andere groepen in onze samenleving. Problemen op de arbeidsmarkt, bij sollicitaties en bij de toegang tot huisvesting worden versterkt door categorale oordelen en vooroordelen. Zo blijkt de eerste complexe voorwaarde een directe relevantie te hebben voor deze derde conditie en omgekeerd kan de verbetering van de welvaartspositie van veel immigranten de negatieve neerwaartse kracht van collectieve identiteit, die velen gevangen houdt, verminderen.

6.6 Van conflict naar geweld: de rol van niet-onderkende emoties

Verscherpte groepstegenstellingen en -conflicten hoeven niet automatisch te eindigen in geweld. De sprong van conflict naar geweld is op zichzelf een complex sociaal verschijnsel, waar biopsychologische, sociaal-psychologische en sociologische factoren in onderlinge relaties allemaal aan bijdragen. Slechts weinige onderzoek(st)ers komen toe aan een geïntegreerde theorie. Ook het volgende is slechts een klein onderdeel van een grote wetenschappelijke puzzel naar de verklaring van geweld in de samenleving.

Het is de verdienste van de door mij reeds genoemde Amerikaanse socioloog Thomas Scheff dat hij een theorie ontwikkeld heeft, waarin het gedrag op individueel niveau, op collectief niveau en de interacties daartussen een plaats gekregen hebben: een micro–macroanalyse. Op microniveau was Scheff niet tevreden met de gebruikelijke, maar te eenvoudige pen-en-papiervragenlijsten naar eigen en andermans gedrag, maar paste hij de verbatimanalyse van reële conversaties en andere teksten toe, later aangevuld met videoanalyse van sociale interacties (Scheff en Retzinger 1991). De betekenis van woorden en gedragingen – bijvoorbeeld een

terloops gemaakte denigrerende opmerking of een beledigende toespeling op iemands uiterlijk – kregen op deze wijze een plaats in de analyse van menselijk sociale relaties. De reacties op dergelijke opmerkingen kunnen worden geregistreerd: mensen kunnen zich schamen naar aanleiding van die opmerkingen, een gevoel van opkomende woede onderdrukken of er een onaangenaam gevoel van verwarring of verlegenheid (*embarrassment*) aan over houden (Scheff 1994: 77-95).

Inhoudelijk bestaat zijn originele bijdrage aan de theorievorming uit de verbinding tussen de rol van emoties, vooral de sleutelemoties trots, schaamte en woede, in individuele interacties én de rol van deze emoties in de samenleving als geheel. In tegenstelling tot de veelgehoorde indeling in schuld- en schaamteculturen, waarbij westerse samenlevingen zich in tegenstelling tot niet-westerse zouden kenmerken door een schuldcultuur, betoogt Scheff dat schaamte in de westerse samenleving geenszins is verdwenen, maar in feite onderdrukt wordt. Verwijzend naar het werk van Norbert Elias voor de langetermijnontwikkeling en enigszins daarvan afwijkend stelt hij dat de schaamte ondergronds is gegaan (Elias 1939/1982; Scheff 1992). Hij baseert zich op de analyse van teksten van zeer uiteenlopende aard (gesprekken in gezinnen, tussen echtelieden, in criminele jeugdbendes, conversaties tussen pubers, maar ook brieven en telegrammen van politici en andere hooggeplaatste gezagsdragers). Hieruit blijkt dat schaamtegevoelens niet meer bewust worden onderkend en genegeerd.

Als iemand een grove fout heeft gemaakt, zegt hij niet: ‘Ik schaam me hier diep voor’, maar ‘Het was een vervelend moment voor me’. Het subjectieve, onaangename gevoel wordt weggewerkt en wordt naar een geobjectiveerde situatie buiten ons verlegd. Ik wordt het, een moment, een situatie. Zo wordt schaamte in onze samenleving op velerlei manieren ontkend en daardoor in sociale situaties ook niet meer onderkend. Dit geldt a fortiori voor vele takken van de sociale wetenschappen, zoals de economie en de sociologie, waar primair wordt gekeken naar de rationele grondslag van gedrag en heel weinig aandacht is voor de irrationele, emotionele aspecten ervan. Kleinerende, spottende of discriminerende opmerkingen roepen bij bespotte individuen of groepen gevoelens van schaamte op: ‘Ben ik zo?’, ‘Zo ben ik toch niet?’. Het ontkennen of niet onderkennen van deze schaamtegevoelens wekt woede, waarbij het uitleven van die woede maatschappelijk gezien niet snel wordt aanvaard. Men schaamt zich omdat men woedend wordt, men wordt woedend omdat men zich daarvoor schaamt en men gaat zich schamen voor die schaamte. In navolging van Helen Lewis (1971) noemt Scheff dit schaamte-woede-schaamtesequenties en laat hij zien dat dit een zich zelfversterkend proces is dat ten grondslag ligt aan vele vormen van geweldpleging, zowel van individueel geweld, van huiselijk geweld als van uitbarstingen van collectief geweld. Veel historische voorbeelden van collectief geweld laten verborgen schaamte-woedesequenties zien (Scheff 1991).

De verbinding met de structuur van sociale relaties wordt gevonden in de observatie dat schaamte fungeert als een sleutelemotie tussen mensen. Niet onderkende schaamte doet mensen van elkaar verwijderen: men voelt zich onaangenaam, maar weet tegelijk niet onder woorden te brengen waarom. Articulatie van emoties wordt niet aangemoedigd. Openlijk erkende schaamte en toegeven aan die gevoelens brengt mensen weer nader tot elkaar: 'Jij bent ook maar een mens' of 'Wij maken zelf ook wel eens van die grove fouten'.

Sleutelemoties in de samenleving zijn volgens Scheff trots, schaamte, woede en droefheid en alle vier hebben ze een grote invloed op de aard van sociale relaties. Trots brengt mensen bij elkaar, werkt solidariserend, vooral wanneer er sprake is van authentieke, niet van gemaakte of artificiële trots, zoals bij opgeklopt nationalisme. Als men gezamenlijk iets goeds tot stand heeft gebracht is trots terecht. Gebroken en gekrenkte trots echter brengen schaamte, en als die niet als zodanig worden onderkend brengen ze woede teweeg en treedt de schaamte-woede-schaamte-woedesequentie in werking, leidend tot uitbarstingen van geweld. Wat geldt voor individuen geldt ook voor groepen, indien kan worden aangetoond dat de emotionele huishouding van leiders van groepen kan overslaan op, of al of niet bewust kan worden overgebracht naar een grote schare volgelingen of groepsleden. De psychopathologie van een leider zoals Hitler, van wie de schaamte-woedeaanvallen door veel biografen is geboekstaafd, kon zo overslaan op de ook emotioneel in verwarring verkerende grote groepen Duitsers, na de vernederingen van het Verdrag van Versailles. Individuele psychopathologie is besmettelijk en collectief overdraagbaar, zo laat Scheff zien (Scheff 1991: 105-123). Het volstaat niet om collectieve geweldsuitbarstingen jegens bevolkingsgroepen alléén te verklaren uit al of niet pathologische kenmerken van individuen, ook niet alléén uit sociale en culturele factoren, maar het gaat erom juist de causale invloeden van het een op het ander aan te tonen: van micro naar macro en weer terug, van deel naar geheel en van geheel weer terug naar de delen.

Toegepast op het probleem van collectieve identiteiten wijst Scheff op de onderdrukking van persoonlijke gevoelens wanneer en doordat de groep het individu volledig opslokt of overspoelt. Individuele personen kunnen dan verzwolgen worden door of zelf gaan verzwelgen in grotere groepen. Dit is een gevaarlijke situatie, een sociale mutatie, omdat het tekort aan aandacht voor persoonlijke gevoelens en identiteit leidt tot vervreemding, tot frustraties, tot vernederingen en woede. Wrok en ressentiment vormen in de schaamte-woede-schaamte-woedesequenties aanvullende factoren in de voor buitenstaanders vaak onverwachte, plotselinge, irrationele, onbegrijpelijke uitbarstingen van woede en geweld.

Verscherpte wij-zij-tegenstellingen voeden schaamte, woede en ressentiment over en weer. Die emoties kunnen, tenminste als men goed kijkt en luistert, worden aangetroffen zowel bij de oorspronkelijke bewoners van oude buurten in gro-

te steden, alsook bij de nieuwe inwoners van diezelfde buurten, in het bijzonder bij een groot deel van immigrantenjongeren. Het potentieel aan niet-onderkende schaamte, woede en ressentiment is groot en wordt vergroot door de toename aan grove categorale generalisaties over en weer. Ressentiment ontstaat uit het onvermogen om iets (bijvoorbeeld schaarse goederen, prestige of prestatie) te verwerven, wat dan wordt geïnterpreteerd als het door anderen gedwarsboomd worden in het verkrijgen van die verlangde goederen (Scheler 1961). Het is een negatieve en zeer improductieve emotie, omdat ze niet aanzet tot eigen prestaties of succes, maar zich blijft concentreren op de anderen, die in de weg staan. Ze is verwant aan groepsjaloezie. Men gaat niet zelf aan de slag, maar blijft als het ware hangen aan het wel en wee van anderen, die als bron van verwijten, ergernissen, ontevredenheid en agressie worden gezien. Er is sprake van een projectie van eigen onvrede, verborgen schaamte en verholen woede. Rancune is herkenbaar aan het veelvuldig schelden op anderen, negatieve oordeelsvorming over anderen, liefst in felle afkeurende bewoordingen en aan het niet geïnteresseerd zijn in hoe zaken zouden kunnen worden verbeterd, want dan zou de bron van ergernis wegvallen (waar wel de handen uit de mouwen worden gestoken ter verbetering van de situatie verdwijnt vaak ook het ressentiment). In deze beschrijving vindt men de hoofdelementen van Menno ter Braaks rancuneleer terug (Ter Braak 1937/ 1992: 178).

Met andere woorden, verscherpte wij-zij-tegenstellingen, negatieve, categorale of collectieve oordeelsvorming bergen de schaamte-woede-geweldsequenties in zich en samen vormen ze een cruciale schakel in het uit de hand lopen van oplopende groepstegenstellingen. Het onderkennen van dit kruitvat van emoties, onder andere bij bepaalde groepen jonge immigranten, is een van de helaas sterk verwaarloosde opgaven van de open samenleving. Met wettelijke maatregelen valt hier weinig te doen; het is bovenal een zaak van de samenleving als geheel, van de *civil society* voor het zorgen en het in stand houden van gezonde maatschappelijke verhoudingen.

7. Conclusies en enkele praktische consequenties

De analyse van de dynamiek van groepstegenstellingen en groepsconflicten leidt tot de volgende conclusies.

Als de vier condities (of precondities in Primo Levi's terminologie) alle vier tegelijk aanwezig zijn, dan is een destructieve afloop van groepstegenstellingen in de samenleving eerder te verwachten dan een constructieve oplossing ervan. Dat wil zeggen (1) als collectieve identiteiten overheersen en persoonlijke identiteiten wegdrukken en (2) als er een zeer sterke polarisatie van groepstegenstellingen is

ontstaan en (3) als belangenconflicten leiden tot sterk scheve verdelingen in materiële posities die bovendien langs etnische, godsdienstige of kleurlijnen lopen en er voor geloofsconflicten geen praktisch-politieke compromissen aanvaardbaar zijn en (4) als in de wijdere samenleving sprake is van onderdrukte en niet-onderkende schaamte-woedesequenties, dan is de kans op een desintegratie van het samenlevingsverband groot.

Laat ik duidelijk zijn: zo ver is het naar mijn mening in Nederland nog lang niet. (Scheff is voor de Verenigde Staten pessimistischer in zijn oordeel.) Weliswaar neemt het denken en handelen vanuit collectieve identiteiten toe en bestaat er binnen verschillende etnische groeperingen nog steeds erg weinig ruimte voor de vrije ontwikkeling van persoonlijke identiteiten, met name voor vrouwen, kinderen, homoseksuelen en ongelovigen, maar er is nog geen sprake van een verregaand proces van maatschappelijke polarisatie. Men moet de mate van polarisatie niet overdrijven, hoewel overdrijving een van de drijfveren is achter polarisatie en er een duidelijke toename aan, meestal metaforische, overdrijvingen is te constateren (puinhopen en tsunami's zijn krachtige metaforen gebleken). De verdeling van primaire en positionele goederen is een blijvende bron van zorg, vooral ten aanzien van gesegregeerde huisvesting, onderwijsprestaties en arbeidsdeelname van etnische minderheidsgroepen, maar deze verdeling is niet onwrikbaar scheef in maatschappelijke instituties vastgelegd en is nog steeds aan verandering ten goede onderhevig. Discriminatie op deze sociaal-economische terreinen is wél ruim aanwezig en dient uitdrukkelijk te verminderen. Theologische conflicten kunnen met het zwaard noch met politieke middelen worden beslecht, maar de oplossing ligt in de reeds eerder beproefde vormen van religieuze tolerantie: de persoonlijke verinnerlijking van openbare godsdienstige waarheidsclaims en het vasthouden aan het grondrecht van vrijheid van godsdienst. Vrijheid van godsdienst houdt echter ook in de vrijheid om de godsdienst achter zich te laten. Ten slotte zijn schaamte-woedesequenties zonder meer aanwezig en worden ze sterk verwaarloosd; hier zal dringend meer aandacht aan geschonken dienen te worden in de opvoeding, onderwijs, geestelijke verzorgingsinstellingen en in wetenschappelijke studies.

Positief geformuleerd ontstaat uit de analyse van de dynamiek van groepstegenstellingen ook het beeld van een goed geïntegreerde samenleving. Die samenleving is geïntegreerd die

(a) *binnen* groepen voldoende evenwicht heeft bereikt en weet te handhaven tussen persoonlijke identiteiten en collectieve of groepsidentiteiten, die bovendien een grote mate van vrijwillige deelname dienen te behouden;

(b) *tussen* groepen voldoende evenwicht heeft bereikt en weet te handhaven tussen meerderheden en/of dominante groepen, respectievelijk collectiva, en minderheidsgroepen en niet-dominante collectiva; dit evenwicht dient zodanig te zijn dat kleinere minderheidsgroepen niet volledig worden opgeslokt of weggedrukt door de dominante groep.

In een goed geïntegreerde samenleving is sprake van een tweesoortig evenwicht binnen en tegelijkertijd tussen groepen, dat door Scheff in navolging van de Amsterdamse socioloog Johan Goudsblom een bimodale sociale structuur genoemd wordt (Scheff 1991: 58). De ik-wij-balans en de wij-zij-balans dienen dan niet naar een van de vier polen (te veel ik, te veel wij, te veel wij, te veel zij) uit te slaan. Dit evenwicht is echter niet gemakkelijk in een samenleving te vinden of te handhaven. Volgens Scheff lopen de westerse samenlevingen het risico door de overwegend materialistisch-egoïstisch ingestelde economische instellingen het evenwicht binnen groepen en tegelijkertijd tussen groepen te verliezen: te veel ik, te weinig ruimte en respect voor zij (Scheff 1997). De permanente wisselwerking tussen beide voorwaarden is evident: als het evenwicht tussen groepen verloren gaat en scherpe wij-zij-tegenstellingen ontstaan, wordt de ruimte voor de ontwikkeling van persoonlijke identiteiten evenredig kleiner en omgekeerd.

Men kan het ook anders zeggen: de situatie van sociale integratie verbeeldt de ideale, open democratische gemeenschap. Daarin wordt persoonlijke identiteitsvorming gegarandeerd door rechtsstatelijke beginselen en mensenrechten, autonomie en privacy worden beschermd door individuele grondrechten en groepsvorming door de klassieke vrijheidsrechten van godsdienst, vereniging en vergadering. Als de democratie goed werkt is de kans op evenwichtige sociale integratie het grootst. Om dit te bevorderen zijn naar mijn mening enkele praktische consequenties van belang, vooral die processen die moeilijk via wet en recht worden beïnvloed.

Ik noem allereerst het benadrukken van het belang van de vorming van persoonlijke identiteiten boven collectieve identiteiten. De subjectieve, morele motivaties van personen zijn veel belangrijker voor hun identiteit dan oppervlakkige en uiterlijke groepskenmerken. Dit zal in het sociale leven uitdrukkelijk erkend moeten worden, bijvoorbeeld bij sollicitaties en het meten van prestaties. Daarnaast dienen gefixeerde en absolute, collectieve identiteiten (categorale, culturele of classificatoire identiteiten), vooral wanneer er geen exit-mogelijkheid bestaat, gerelativeerd te worden en waar mogelijk afgebroken. Ze leiden gemakkelijk tot escalatie van groepstegenstellingen.

Wat dus vooral nodig is, is de vorming en ontwikkeling van persoonlijke identiteiten. Deze zijn complex, gelaagd, ingewikkeld en uit vele dimensies van de

persoon samengesteld (Appiah 2005; Sen 2006). Dit geldt voor iedereen: voor de kosmopolitisch ingestelde wereldburger, met familie- en gezinsbanden over de gehele wereld; voor de uit verre streken geïmmigreerde jeugdigen in de grote steden van Europa; voor de uit Nederlands-Indië afkomstige Nederlanders; voor de Hollandse professor in de sociologie die nauwelijks iets opmerkelijks heeft meegemaakt. Ook voor haar/hem geldt een complexe en gelaagde persoonlijke identiteit, die primair gericht is op kennisvermeerdering en de vrije beoefening van wetenschap. De belangrijkste identiteit bepalende factor – al wat hem of haar motiveert en morele oriëntatie geeft – is de gerichtheid op een internationale wetenschappelijke gemeenschap. Wetenschap kent geen grenzen. Nationale identiteit komt dan, bij wijze van spreken, pas op de tweede, vierde of vijfde plaats.

Van de huidige, moderne samenleving vormen deze complexe, gelaagde en samengestelde persoonlijke identiteiten de kern. Ze vormen een beschrijvend kenmerk van de huidige sociale werkelijkheid. We zijn allemaal 'mengelmensen', om een gelukkige uitdrukking van de Zuid-Afrikaanse schrijver Breyten Breytenbach te gebruiken. De manier waarop deze identiteiten tot stand zijn gekomen en verder worden ontwikkeld is voornamelijk via het vertellen van biografische geschiedenissen: iedereen heeft haar of zijn eigen levensverhaal, dat verder gaat en nooit stilstaat. Persoonlijke identiteiten zijn narratieve identiteiten (Ricoeur 1992: 113-139). Confrontaties kunnen worden omgezet in ontmoetingen, waarbij de veronderstelde categorale of collectieve identiteitsbepaling vanzelf verdwijnt en vervangen wordt door persoonlijke identiteiten. De samenleving kan derhalve met een metaforisch beeld worden beschreven als een polyfonie, als een veelklank, waarbij elke stem een eigen geluid maakt en het geheel een onoverzichtelijk mengsel wordt van botsende stemmen, geluiden, confrontaties en contrapunten. Logisch gezien is de samenleving een veelheid van afzonderlijke *fuzzy sets*.

Met deze nadruk op persoonlijke identiteiten kan ik nu ook een van mijn eigen oude puzzels oplossen. Met name deze: Huib Drion stelde in zijn tweede Cleveringa-oratie in 1990, getiteld *26 november 1940 en de terugblik vijftig jaar later* dat hij het gevoel had gehad, toen en ook nog in 1990, dat de 'grote lofrede op Meijers niet helemaal ter zake was'. Ik citeer: 'Ook als Meijers toevallig een minder groot jurist en geleerde was geweest, zou het ontslag van de aan de universiteit verbonden Joodse docenten en andere ambtenaren even schandelijk zijn geweest.' (Drion 2005: 63) Natuurlijk, over de schandelijkheid kunnen we het volledig met Drion eens zijn, maar ook met de aarzeling over de lofrede? Door zijn collega Meijers als een groot, internationaal geleerde te schetsen benadrukte professor Cleveringa, bewust of onbewust, juist de unieke persoonlijke identiteit van professor Meijers. Voor elke andere ontslagen ambtenaar of docent zou eveneens een

eigen, even uniek persoonlijk verhaal te vertellen zijn geweest. Die persoonlijke identiteit laat zich nimmer, van niemand, reduceren tot en mág ook nimmer worden gereduceerd tot een collectieve identiteitsbepaling, hem opgelegd op grond van een willekeurig groepskenmerk. Dat is de les geweest van toen, zo goed door professor Cleveringa verwoord. Dat is ook de les van nu.

8. Tot slot: democratische deugden

Primo Levi spoorde ons aan om kennis en deugd na te streven. Grote kennis en wetenschappelijke inzichten zijn onvoldoende om, als het erop aankomt, keuzen te maken. Ga je mee met de groep of weersta je de groepsdruk? Wanneer worden groepstegenstellingen zo groot en zo dringend dat er een uiteindelijke loyaliteit moet worden gekozen en met wie, met welke groepen of met welke waarden is men dan loyaal? Heeft men de moed om, net als professor Cleveringa, de stem van het geweten te volgen tegen de machtigen, de velen, de meerderen en de meerderheden, indien rechten van individuen worden geschonden?

Om deze lastige vragen te beantwoorden is meer nodig dan kennis alleen. Levi noemde dit samenvattend: *virtute*, deugd. Ik vind dat een gelukkige omschrijving. Die sluit niet alleen aan bij de huidige herwaardering van een deugdenethiek in de morele filosofie en in de wetenschapsfilosofie waar intellectuele deugden opnieuw worden ontdekt, maar spreken over deugden geeft aan het zoeken naar gemeenschappelijke waarden en normen in een pluriforme en verdeelde samenleving een geheel eigen accent. Waarden- en normendiscussies werken exclusief, dat wil zeggen ze benadrukken ónze waarden tegenover die van anderen. Een deugdenethiek daarentegen legt accent op het intrinsieke karakter van waarden in de vorm van deugden en overstijgt daarmee de vele inhoudelijke verschillen tussen zeer uiteenlopende waarden- en geloofssystemen. De overeenkomsten daartussen worden verrassend groot als men naar de in elk geloof of waardensysteem nagestreefde deugden kijkt.

Bovendien leggen deugden nadruk op het doen, op het praktische individuele handelen. 'Deugden zijn geen boven ons hoofd hangende geboden of wenkende idealen; ze verwijzen naar de ontwikkeling van een levenshouding en naar de reflectie op goed leven die daarin gestalte krijgt. Ze verwijzen naar gerealiseerd leven.' (Dresen 2006: 81; Van Tongeren 2003) Om deze reden, het ontwikkelen van een levenshouding en een karakter, kunnen deugden de democratie versterken (Gordon 2001; Dagger 1992). Deugden zijn zelf door en door democratisch. Want in de beoefening van de deugd streeft men niet naar objectieve perfectie, niet naar morele zuiverheid of naar op anderen behaalde topprestaties, maar naar individuele excellentie, ieder in de eigen rol en hoedanigheid, in *his or her station and duty*. Iedereen kan op een eigen manier groeien en floreren, beter worden dan

men op dat moment is, men kan zich onderscheiden zonder dat dit ten koste van anderen hoeft te gaan.

Inhoudelijk kan de democratische gemeenschap versterkt worden door specifieke democratische deugden in ere te houden, zoals daar zijn: het leveren van een actieve bijdrage aan de samenleving in plaats van passieve berusting, openstaan voor meerstemmigheid, polyfonie, hoor en wederhoor in dagelijkse conflicten als een vanzelfsprekend iets beschouwen, het niet onderdrukken van een afwijkende mening – je kan namelijk altijd ongelijk hebben, de ander kan je met goede argumenten overtuigen. Maar ook andere levenshoudingen horen hierbij, zoals het ontwikkelen van een gevoel voor verhoudingen, voor hoofd- en bijzaken, voor fair play, niet overdrijven, niet te veel of te vroeg dramatiseren of gemakkelijk generaliseren; respect betonen voor de persoonlijke autonomie van mensen en, laat ik dat vooral niet vergeten: burgermoed, het opkomen voor andermans rechten, wanneer die op onrechtvaardige wijze grof worden geschonden.

Het meest kenmerkende van deze democratische deugden is dat zij niet onderworpen zijn aan de wet van de schaarste, want zij kunnen elke dag opnieuw worden gemaakt, net als enkele andere waardevolle dingen in het leven, zoals liefde en muziek.

> 'Er is evenveel muziek in de wereld als deugdzaamheid. In een wereld van vrede en liefde zou muziek de universele taal zijn en mensen zouden elkaar op die wijze van verre groeten op de wegen en in de velden, zoals een Beethoven nu nog uit de verte zijn zeldzame intervallen laat klinken.' (Thoreau 1973: 9-10)

Literatuur

Abel, Th., *The Nazi Movement,* New York 1965 (oorspronkelijk 1938)
Aho, J.A., *This Thing of Darkness, A Sociology of the Enemy*, Seattle 1994
Alexander J., 'Toward a Sociology of Evil', in: M.P. Lara, *Rethinking Evil*, Berkeley 2001, blz. 153-173
Alford, C.F., *What Evil Means to Us*, New York 1997
Améry, J., *Schuld en boete voorbij*, Amsterdam 2000 (oorspronkelijk verschenen in het Duits 1977/1999)
Anderson-Gold, S., *Unnecessary Evil, History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, New York 2001
Appadurai, A., *Fear of Small Numbers; An Essay on the Geography of Fear*, Durham 2006
Appiah, K.A., *The Ethics of Identity*, Princeton 2005
Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, 11de druk 1967
Arendt, H., *Men in Dark Times*, New York 1955

Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem; A Report on the Banality of Evil*, New York 1963 (in het Nederlands vertaald als *De banaliteit van het kwaad*, Amsterdam 1969, hernieuwd uitgegeven 2005)

Arendt, H., *Essays in Understanding 1930-1954*, New York 1994

Aubert, V., *Proeven van rechtssociologie,* vertaald en ingeleid door B. Peper en K. Schuyt, Rotterdam 1971

Bayart, J.F., *The Illusion of Cultural Identity*, Londen 2005 (oorspronkelijk in het Frans 1996)

Benhabib, S., 'Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative', in: L.P. Hinchman en S.K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt; Critical Essays*, New York 1994, blz. 111-143

Bernstein, R.J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge 1996

Bernstein, R.J., *The Abuse of Evil; The Corruption of Politics and Religion since 9/11,* New York 2006

Blommaert, J., E. Corijn, M. Holthof e.a., *Populisme*, Berchem 2004

Bonhoeffer, D., *Wie ben ik? Teksten om te overdenken*, Kampen 2005

Boterman, F., 'De schaduw van de Eerste Wereldoorlog als katalysator van naoorlogs geweld, politiek geweld en oorlogsmythe in de Republiek van Weimar', in: J. Pekelder en F. Boterman (eds.), *Politiek geweld in Duitsland*, Amsterdam 2005, blz. 93-121

Braak, M. ter 1937/1992, 'Het nationaal-socialisme als rancuneleer', in: E. Francken (red.), *De draagbare Ter Braak*, Amsterdam 1992, blz. 171-189

Braekman, A. (ed.), 'Carl Schmitt', speciaalnummer *Wijsgerig Perspectief*, jrg. 46, nr. 3, 2006

Burton, J., *Conflict: Resolution and Prevention*, Basingstoke 1990

Cafaro, Ph., *Thoreau's Living Ethics, Walden and the Pursuit of Virtue*, Athens 2004

Charny, I.W., *Fascism and Democracy in the Human Mind*, Londen 2006

Cicioni, M., *Primo Levi; Bridges of Knowledge*, Oxford 1995

Cleveringa, R.P., *Inleidende colleges als decaan uitgesproken*, Leiden 1946

Cleveringa, R.P., *26 Novemberrede & Afscheidscollege*, Zwolle 1973

Cleveringa, R.P., *Gedenkschriften,* uitgegeven door L.E. van Holk en I. Schöffer, Leiden 1983

Coser, L., *The Functions of Social Conflict*, New York 1956

Crowley Sh., *Toward a Civil Discourse; Rhetoric and Fundamentalism*, Pittsburgh 2006

Dagger, R., *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford 1997

Dante Alighieri, *Hel*, vertaald, ingeleid en geannoteerd door Jacques Janssen, Nijmegen 1999

Deutsch, M., *The Resolution of Conflict*, New Haven 1977
Dresen, G., 'Kiezen tussen cynisme en waanzin belooft weinig goeds', in: S. Neiman e.a., *In het zicht van de galg, helden en het kwaad*, Nijmegen 2006, blz. 69-88
Drion, H., Intellectuelen en democratie, Cleveringarede 1967, in: *Denken zonder diploma,* Amsterdam 1986, blz. 5-26
Drion, H., *Van, over en met Huib Drion (1917-2004)*, Den Haag 2005
Dyzenhaus, D., *Legality and Legitimacy; Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997
Dyzenhaus, D. (ed.), *Law as Politics; Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham 1998
Engbersen, G. e.a., *Illegale vreemdelingen in Nederland; Omvang, overkomst, verblijf en uitzetting,* Rotterdam 2002
Engbersen, G., M. van San en A. Leerkes, 'A Room with a View; Irregular Immigrants in the Legal Capital of the World, in: *Ethnography,* jrg. 7, nr. 2, 2006, blz. 205-238
Elias, N., *Het civilisatieproces*, Utrecht 1982
Erikson, E.H., *Insight and Responsibility*, New York 1964
Feldman, S.P., *Memory as a Moral Decision*, Londen 2004
Ferrara, A., 'The Evil that Men Do', in: M.P. Lara, *Rethinking Evil,* Berkeley 2001, blz. 173-189
Gilroy, P., *Between Camps; Nations, Cultures and the Allure of Race*, Londen 2000
Giuliani, M., *A Centaur in Auschwitz; Reflections on Primo Levi's Thinking*, Oxford 2003
Gold, Sh. A., *Unnecessary Evil*, New York 2001
Gordon, R.S.C., *Primo Levi's Ordinary Virtues; From Testimony to Ethics*, Oxford 2001
Hacker, F., *Agressie; De verloedering van de moderne wereld*, Bilthoven 1971 (oorspronkelijk in het Duits 1971)
Halsema, A., 'Het zelf als ander – mijn lichaam als ander, Ricoeurs notie van identiteit', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte,* jrg. 98, nr. 2, april 2006, blz. 94-111
Hannover, H. en E. Hannover, *Politische Justiz 1918-1933,* Frankfurt am Main 1966
Hardin, R., *One for All; The Logic of Group Conflict*, Princeton 1995
Hardin, R., *Trust*, Cambridge 2006
Hecht, C., *Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Bonn 2003
Hegger, A. e.a., *Over schuld en schaamte*, Tilburg 2005

Hesseling, G., *Recht en vrede kussen elkaar*, eerste V.J. Koningsberger-oratie, Utrecht 2006

Holk, L.E. van en I. Schöffer (eds.) *Gedenkschriften van Prof. Mr. R.P. Cleveringa*, Leiden 1983

Homan, M., *Generatie Lonsdale; extreem-rechtse jongeren in Nederland*, Antwerpen/ Amsterdam 2006

Jenkins, R., *Social Identity*, Londen 1996

Kant, I., 'Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft', in: I. Kant, *Die Metaphysik der Sitte,* Werkausgabe Band VIII, Frankfurt am Main 1977 (oorspronkelijke uitgave Köningsberg 1793)

Klemperer, V., *LTI; De taal van het Derde Rijk*, Amsterdam 2000 (oorspronkelijk in het Duits 1975)

Kriesberg, L., *Constructive Conflicts*, New York 2003

Laclau, E., *On Populist Reason*, Londen 2005

Lara, M.P. (ed.), *Rethinking Evil; Contemporary Perspectives*, Berkeley 2001

Lecler, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme*, Parijs 1958

Levi, P., *Is dit een mens & Het respijt*, Amsterdam 1987 (oorspronkelijk in het Italiaans 1958 en 1963)

Levi, P., *De verdronkenen en de geredden*, Amsterdam 1991 (oorspronkelijk 1986)

Lewin, K., *Resolving Social Conflicts*, Londen 1948

Lewis, H.B., *Shame and Guilt in Neurosis*, New York 1971

Lilla, M., *The Reckless Mind; Intellectuals in Politics*, New York 2001

Martin, A. Von, *De spanning tussen orde en vrijheid*, Utrecht 1962 (oorspronkelijk in het Duits z.j.)

Meier, H., *The Lessons of Carl Schmitt*, Chicago 1998

Moore, B., *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton 2000

Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, Londen 1993 (2de druk 2005)

Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, Londen 2000

Müller, J.W., *A Dangerous Mind; Carl Schmitt in Post-war European Thought*, New Haven 2003

Neiman, S., *Evil in Modern Thought*, Princeton 2002

Norton, A., *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven 2004

Ophir, A., *The Order of Evils; Towards an Ontology of Morals*, New York 2005

Phillips, A., *Equals*, Londen 2002

Phillips, A., *Going Sane*, Londen 2006

Ricoeur, P., *Oneself as Another*, Chicago 1992 (oorspronkelijk in het Frans 1990)

Rossi, Ph.J.S.J., *The Social Authority of Reason; Kant's Critique, Radical Evil and the Destiny of Humankind*, New York 2005

Safranski, R., *Het kwaad*, Amsterdam 1998 (oorspronkelijk in het Duits 1997)

Scheff, Th.J., 'Rationality and Emotion, Hommage to Norbert Elias', in: J.S. Coleman en Th. J. Fararo, *Rational Choice Theory, Advocacy and Critique*, Londen 1992, blz. 101-119

Scheff, Th.J., *Bloody Revenge; Emotions, Nationalism and War*, Boulder 1991

Scheff, Th.J., *Microsociology; Discourse, Emotion, and Social Structure*, Chicago 1994

Scheff, Th.J., *Emotions; The Social Bond and Human Reality, Part/whole Analysis*, Cambridge 1997

Scheff, Th.J. en S.M. Retzinger, *Emotions and Violence; Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lincoln 1991 (Backimprint 2002)

Scheler, M., *Ressentment,* ed. by L.Coser. New York 1961 (oorspronkelijk in het Duits 1915)

Schmitt, C., *Het begrip politiek*, Amsterdam 2001 (oorspronkelijk in het Duits 1932/1963)

Schuyt, C.J.M., *Filosofie van de sociale wetenschappen.* Leiden: M. Nijhoff 1987

Schuyt, K., 'Tolerantie en democratie', in: D. Fokkema en F. Grijzenhout (eds.), *Rekenschap 1650-2000*, Den Haag 2001, blz. 115-145

Schuyt, K., 'Hoe verdragen wij elkaar in een vergrijzende samenleving?', in: *De uitdaging van de vergrijzing; Verslag van de eerste Jan Brouwer Conferentie*, Haarlem 2005, blz. 33-39

Schuyt, K., *Steunberen van de samenleving*, Amsterdam 2006

Seidel, C.E., 'Persoonlijke identiteit en fundamenteel zelfbegrip', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jrg. 98, nr. 2, april 2006, blz. 76-93

Sen, A., *Identity and Violence*, New York 2006

Simmel, G., *Conflict and the Web of Group Affiliations*, New York 1955 (oorspronkelijk in het Duits 1900)

Smith, S., *Reading Leo Strauss; Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago 2006

Sniderman, P., L. Hagendoorn en M. Prior, 'De moeizame acceptatie van moslims in Nederland', in: *Mens en Maatschappij,* jrg.78, nr. 3, 2003, blz. 199-217

Spruyt, B.J., *De toekomst van de stad*, Zoetermeer 2005

Staub, E., *The Roots of Evil; The Origins of Genocide and Other Group Violence,* Cambridge 1989 (paperback edition 1992)

Sunstein, C.R., *Why Societies Need Dissent*, Cambridge, Mass. 2003

Thorau, H.D., *Reform Papers*, Princeton 1973

Tongeren, P. van, *Deugdelijk Leven; Een inleiding in de deugdenethiek*, Nijmegen 2003

Ugrevic, D., *Nationaliteit: Geen*, Amsterdam 1993

Vetlesen, A.J., *Evil and Human Agency; Understanding Collective Evildoing*, Cambridge 2005

3
CULTUUR, RECHT EN CONFLICT IN EEN MULTICULTURELE SAMENLEVING

1. Inleiding

Het recht is de spin in het fragiele web van een samenleving. Het vormt die samenleving en registreert tegelijkertijd significante veranderingen in het web. Het recht heeft ook universele aspiraties: Grondwet en wetten gelden in principe voor iedereen en elementaire rechten van de mens zijn in internationale verdragen en in constituties vastgelegd. Als elementaire rechten aan eenieder worden toegekend wordt de spanning tussen universele toepassing en particuliere uitzonderingen vanzelf opgeroepen. De geschiedenis van de westerse rechtsontwikkeling wordt gekenmerkt door het langzaam verdwijnen van lokale rechtsgemeenschappen, plaatsgebonden gewoonten en sociale gedragsnormen. De werking van het gelijkheidsbeginsel heeft een dynamiek gegeven aan de ondermijning van groepsprivileges. De vestiging van de parlementaire democratie, na de Amerikaanse, Franse en Bataafse revolutie, vormt de politieke vertaling van een universele tendens in het recht, de toekenning van gelijke burgerschapsrechten, waarbij die toekenning gekoppeld is gebleven aan de vorming van de natiestaat. De democratische rechtsstaat bracht daarbij door rechtsregels begrensde machtsuitoefening, participatie van burgers bij bindende besluitvorming en reductie van willekeur. Zelfs het oude adagium ‘Oog om oog, tand om tand’ hoeft niet te worden uitgelegd als de benaming van primitieve wraakzucht, maar juist als de beteugeling van die wraakzucht, die niet mateloos en onbegrensd mag worden, maar steeds proportioneel dient te zijn. In een moderne samenleving worden de betrekkingen tussen burgers en tussen burgers en de staat beheerst door de *rule of law*.

De komst van de multiculturele samenleving betekent een nieuwe fase in de spanning tussen nagestreefde universaliteit en lokale (rechts)gewoonten en sociale gedragsnormen; lokaal nu niet meer opgevat in louter geografische zin, maar in overdrachtelijke zin als aanduiding voor afzonderlijke groepen van burgers met bijzondere opvattingen, gewoonten of levenswijzen, die afwijken van een heersend rechtssysteem. Zo’n spanning tussen een heersend rechtssysteem en daarvan afwijkende lokale rechtsopvattingen is niet nieuw. De Europese rechtssociologie ontleent haar bestaan aan het emancipatoir verzet en roep om erken-

ning van het 'levende recht' van lokale rechtssystemen in Oost- en Midden-Europa tegenover het geboekstaafde recht van de toenmalige Donaumonarchie (Ehrlich 1913; 1967). De rechtsgeschiedenis en rechtsantropologie kunnen wijzen op oudere vraagstukken van rechtspluralisme – de samenloop van verschillende rechtssystemen binnen of tussen gemeenschappen –, waarbij de constatering van de antropologe Sally Falk Moore, dat elk rechtssysteem interne spanningen in zich bergt en oproept, ook voor het recht van een moderne staat opgaat.

> 'Hence it is inherent in the nature of legal systems that they can never become fully coherent, consistent wholes which successfully regulate all of social life. One formal, logical manifestation of this is that legal rule-systems include general principles of applications and interpretation which can themselves be interpreted in a variety of ways. Such rule-systems invariably include ambiguities, inconsistencies, gaps, conflicts and the like.' (Moore 1978: 3)

Nieuw voor het recht zijn niet de spanningen en de conflicten die het ontstaan van een multiculturele samenleving met zich meevoert, maar de bijzondere aard van cultuurgebonden gewoonten en gedragingen, die zich nu niet ver weg van de eigen, vertrouwde samenleving voordoen, maar binnen de eigen landsgrenzen, bij wijze van spreken, in de eigen buurt, om de hoek, vóór en achter de voordeur van de buren. Vreemde gedragingen en gebeurtenissen, zoals bijvoorbeeld eerwraak of bigamie, die voorheen nagenoeg onbekend waren voor het nationale recht, worden nu onderwerp van rechtspraak, wetgeving en beleid. Vooral het multiculturele aspect vraagt hierbij om verheldering: wat wordt onder multicultureel verstaan? Onder welke omstandigheden kan het behoren tot een bepaalde cultuur een juridisch relevant argument of verweer opleveren? Zouden aan leden van een bepaalde cultuur groepsrechten kunnen of moeten worden toegekend en wanneer dient het bestaande recht mogelijkheden te scheppen voor van het nationale recht afwijkende gedragingen? Welke consequenties zijn verbonden aan internationale conventies, waarin aan groepen een recht wordt toegekend op het handhaven en uitdragen van de eigen cultuur (art. 27 IVBPR)? Wat is eigenlijk een 'eigen cultuur'?

De vraag die vervolgens opkomt is: in hoeverre dient het Nederlandse recht ruimte te laten voor andere (rechts)culturen? Deze ruimtelijke metafoor biedt natuurlijk niet veel houvast, want hoe moet ruimte in het recht worden opgevat? Gaat het om een 'beetje opschuiven' – 'maak eens ruimte' –, zodat voor andere mensen, groepen en culturen plaatsgemaakt wordt of gaat het om een 'multiculturele invulling' van bestaande en voldoende flexibele rechtsbegrippen en rechtsfiguren, hetgeen neerkomt op een bepaalde aanpassing van het bestaande recht, zonder het erkennen of vastleggen van aparte rechtsregimes of zonder te komen tot 'juridische apartheid'?

Een verhandeling van de problemen die het recht ondervindt bij de verdere ontwikkeling van de multiculturele samenleving én over dat begrip 'multiculturele samenleving' zelf kan geen kwaad. Die multiculturele samenleving is onderwerp van hevige discussies en kritiek geworden (Bolkestein 1991; 1992; Fortuyn 1997; Schnabel 1999; Scheffer 2000), waarbij naar het recht wordt verwezen zowel als oplossing en als probleemveroorzaker. Scheffer nam het recht in zijn geruchtmakende artikel in *NRC Handelsblad* over het multiculturele drama uitdrukkelijk in zijn beschouwing op: 'Onze wetten zijn helemaal niet neutraal en toch willen wij die niet heroverwegen met het oog op de veranderde samenstelling van de bevolking.' (Scheffer 2000) Moeten wetten neutraal zijn? Moeten ze worden aangepast als de samenstelling van de bevolking verandert? Of zijn elementaire wetten, rechtsbegrippen en in wetten en grondwet neergelegde rechten open en flexibel genoeg om te dienen als instrument van continuïteit en verandering? Deze rechtstheoretische vragen worden vaak gesteld, maar in veel geringere mate beantwoord.

Niettemin zal ik proberen vanuit twee expliciet gemaakte uitgangspunten een redeneerwijze aan te geven, waarmee juridische vraagstukken die worden opgeroepen door de multiculturele samenleving, kunnen worden geanalyseerd en benaderd. Ik beperk mij daarbij tot enkele centrale vraagstukken van strafrechtelijke en staatsrechtelijke aard. Tevens wil ik door een noodzakelijke begripsverheldering van de begrippen 'cultuur' en 'multicultureel' een bijdrage leveren aan de vaak zeer uiteenlopende manieren waarop over deze multiculturele samenleving wordt gesproken en geschreven. Hiertoe zal een korte sociologische karakterisering van de moderne samenleving worden gegeven, die als een empirische en naar mijn mening noodzakelijke aanvulling kan worden gezien op het in hoge mate normatieve debat over de multiculturele samenleving (paragraaf 2.2). Is de multiculturele samenleving een onmiskenbaar feit, een empirische constatering die als zodanig ontkend, betreurd noch geprezen kan worden; is zij een cultuurrelativistische ideologie of is zij een dreigende aantasting van onze eigen cultuur, culturele tradities en nationale identiteit?

De multiculturele samenleving is voor velen kennelijk ergerniswekkend geworden, maar ook dat is niet zo bijzonder, omdat de samenleving, elke vorm van samenleven, altijd en voor iedereen 'eine ärgerliche Tatsache' blijft, naar de geruststellende formulering van Ralf Dahrendorf (1968: 22). De hel, dat zijn de anderen, mensen zijn vaak een kwelling voor elkaar (Brandsma 2006). Of zoals de dichter W. Hussem het formuleerde: 'Mensen zijn wolken, waar ze komen betrekt de lucht' (Hussem 1992). Meerderheden en minderheden hebben tegengestelde belangen en verlangens. Het individu voelt zich immer beperkt door zijn sociale omgeving, gevormd door zijn of haar medemensen en bekrachtigd door de dwingend opgelegde regels van de staat. Robinson Crusoë heeft nooit bestaan

en zal ook nooit uit zijn graf herrijzen. Het gaat erom de onvermijdelijke ergernissen over het gedrag van anderen niet uit de hand te laten lopen, bijvoorbeeld door het tegengaan van eigenrichting, en een zodanige vorm te geven dat het samenleven voor eenieder aanvaardbaar blijft en voldoet aan minimale eisen van *civility* en humaniteit.

2. Twee uitgangspunten

2.1 *Van cultuur (enkelvoud) naar culturen (meervoud)*

2.1.1 Het begrip cultuur

Mijn eerste uitgangspunt is de spanning die wordt opgeroepen door de twee begrippen 'cultuur' en 'multicultureel'. Volgens Raymond Williams in zijn bekende *Keywords* is het begrip *culture* een van de ingewikkeldste begrippen in het Angelsaksische taalgebied. Hetzelfde geldt voor *Kultur* in het Duitse taalgebied. Cultuur is een relatief recent begrip (zeventiende eeuw) en heeft pas in de loop van de negentiende eeuw een algemene betekenis gekregen als zelfstandig naamwoord. Daarna komt het begrip in drie verschillende betekenissen voor (Williams 1976: 76-82; Williams 1958).

1) 'Een proces van intellectuele, spirituele en esthetische ontwikkeling.'

Het gaat om het bijbrengen van en opvoeden tot beschaving (*civilisation*), zoals nog zichtbaar is in het woord 'cultiveren', dat veredelen en verbeteren inhoudt. De oorspronkelijk agrarische aanduiding (bijvoorbeeld in 'suikerbietencultuur') wordt metaforisch toegepast op het oefenen en trainen van lichaam en geest, met veel nadruk op de geest, ten behoeve van een algemene, niet meer aan klasse of groep gebonden, menselijkheid à la Kant en Schiller (1795; 1994). In deze zin drukt cultuur een universaliseerbaar streven uit, een *Bildungs*ideaal: iedereen, ook burgers uit lagere en middenklassen, behoort door scholing en vorming deel te krijgen aan de cultuur. Het gaat om belangrijke waarden van de Verlichting, namelijk onafhankelijkheid van geest, verwerping van fanatisme en een flinke afkeer van verafgoding van wie of wat dan ook (Kateb 2006: 3-8).

2) 'Een bijzondere levenswijze, verbonden aan een bepaalde groep, klasse of tijdperk.'

Deze tweede betekenis is vooral door de Duitse filosoof Johann Gottfried Herder (1744-1803) naar voren gebracht en vervolgens populair gemaakt door de culturele antropologie van de negentiende eeuw. Het gaat dan om bepaalde manieren van

doen en denken, van willen en voelen. Deze betekenis heeft juist een particulariserend (d.i. verbijzonderend) effect in tegenstelling tot de universaliseerbare aspiraties van cultuurvorming. Zo wordt er gesproken over de cultuur van de Trobrianders, van de Navajo-indianen of van de cultuur van Beieren (plaats) of van de Merovingers (tijd). Dit moderne antropologische cultuurbegrip kan echter niet zonder meer gelijk worden gesteld aan een cultuurrelativisme, waarin alle culturen aan elkaar gelijkwaardig worden geacht.

In afgeleide zin spreekt men van talloze groeps- en bedrijfsculturen, van de cultuur van de middenklassen, van de cultuur van het Vlaamse platteland in de negentiende eeuw, van een studentencultuur, ja zelfs van de 'cultuur' van afzonderlijke bedrijfsgebouwen. Ik zou hier liever het sociologische begrip 'subcultuur' gebruiken, omdat dit laatste begrip aanduidt dat het steeds gaat om kleinere eenheden binnen het grotere geheel van een nationale of transnationale cultuur. Subculturen zijn onderdeel van én vormen tegelijkertijd die grotere cultuur, maar de juridische relevantie van subculturen is beperkt, afgezien van bepaalde handelspraktijken en bepaalde plaatselijke verordeningen. Specifieke beroepsculturen, bijvoorbeeld van artsen, kunnen wel juridisch relevante verschillen in gedrag en beoordeling van dat gedrag opleveren, maar zijn niettemin niet typerend voor de problematiek van de multiculturele samenleving (ze kunnen dat onder bepaalde voorwaarden echter wel worden).

3) 'De resultaten van intellectuele en artistieke activiteiten' (beeldende kunst, muziek, literatuur, kunsten en wetenschap), zichtbaar in hoge cultuur tegenover volkscultuur, *low culture* of *popculture*.

Dit begrip vindt men terug onder andere in de uitdrukking OC en W (met hoofdletters) en in de Raad voor de Cultuur en andere hoge C's met bijzondere aspiraties. Het onderscheid tussen hoge en lage cultuur is minder sterk geworden door de multimediale uitingsvormen, vooral nu jongeren en andere nieuwkomers eigen kunstvormen ontwikkelen met behulp van die nieuwe media.

2.1.2 Het debat over de multiculturele samenleving

De multiculturele samenleving is een benaming voor een samenleving waarin het accent wordt gelegd op culturele bijzonderheden van groepen, taal- en geloofsgemeenschappen en etnische minderheidsgroepen. Het heeft betekenis (2) uitvergroot ten koste van betekenis (1) en dit is gebeurd om de dominantie van een bepaalde heersende culturele elite in betekenis (3) te bestrijden. De herkomst van de begrippen 'multicultureel' en 'multiculturalisme' is traceerbaar afkomstig uit de academische centra van het postmodernisme in de Verenigde Staten, waar het begrip aanvankelijk gebruikt werd om de specifieke literaire canons van min-

derheidsgroepen (Afro-Amerikanen, vrouwen, Latino's e.a.) een eigen en aparte plaats te geven (Bryson 2005). Als zodanig is het multiculturalisme omstreden, omdat het breekt met een traditionele opvatting van wat 'cultuur' heet en wat wel en niet tot de canon behoort: 'Cultural struggle is a struggle about culture, not a struggle between cultures', merkt Brubaker (2004) op. Hierin ligt het niet te verwaarlozen element verborgen van het streven naar meer gelijkheid van gediscrimineerde groepen in deelname aan de cultuur (enkelvoud), zoals dat in de discussie over multiculturalisme (culturen in meervoud) tot uiting komt.

Spoedig daarna, om precies te zijn in 1994, werd het begrip multiculturalisme door Amerikaanse en Canadese politiek filosofen gebezigd om de problematiek te bespreken die voortkwam uit de patstelling waartoe de kritiek van gemeenschapsdenkers (communitaristen) op de liberale rechtsstaat had geleid (Taylor 1991; Readhead 2002). Deze voorstanders van erkenning van de gemeenschap als zelfstandig te erkennen bron van waarden hadden het vooral gemunt op politieke theorieën die de liberale rechtsstaat verdedigden, waaronder de invloedrijke theorie van John Rawls. Daarbij kwam de vraag aan de orde of in de liberale democratie met zijn nadruk op individuele rechten en persoonlijke autonomie de gelijke behandeling van al haar leden gepaard kan (blijven) gaan met de politieke erkenning van het belang van gemeenschappen voor de vorming van identiteiten. Kunnen specifieke culturele identiteiten een stem vinden in de moderne liberale democratie, die gebaseerd is op het verlichtingsidee van individuele gelijkheid? (Taylor et al. 1994; 1995). Het is niet verwonderlijk dat juist in Canada, een traditioneel immigratieland, veel aandacht bestond en bestaat voor de vragen die een multiculturele samenleving oproepen (Kymlicka 1992; 1997). Van oudsher had men te maken met een qua taal en cultuur te onderscheiden provincie, die met afscheiding dreigde; met de oorspronkelijke bewoners, indianen en Inuit, en met een constante stroom immigranten uit alle delen van de wereld. Canada werd zodoende 'de' multiculturele samenleving bij uitstek en geldt als proefgebied voor juridische en andere experimenten in vreedzaam samenleven tussen culturen.

In Europa is het begrip 'multicultureel' vooral in verband gebracht met de aanwezigheid van etnische minderheden met een verschillende 'culturele' achtergrond en een voor het vasteland van West-Europa relatief nieuwe godsdienst, de islam, waarbij de spanning met de heersende cultuur (in betekenissen 1, 2 en 3) onder woorden werd gebracht door ofwel alle culturen als gelijkwaardig te appreciëren (het cultuurrelativisme) ofwel om de superioriteit van een bepaalde cultuur, in het bijzonder de westerse, te benadrukken. Multiculturalisme werd al spoedig een als negatief afgeschilderde ideologie, die opkwam voor andere gebruiken en vreemde levenswijzen, en die gepaard zou gaan met een door de antropologie bevorderd en gepropageerd cultuurrelativisme. Zo schrijft Ten Voorde, met een verwijzing naar Cliteur het volgende.

> 'Een methodologisch relativisme was geboren. Een dergelijke onderzoekshouding waarin de onderzoeker zich wegcijfert en zijn eigen cultureel bepaalde blik op bepaalde gebeurtenissen opzij schuift om een zo objectief mogelijk beeld te geven van de cultuur van bepaalde groepen, vormde de basis voor het zogeheten ethisch relativisme, waarin een politiek programma tot ontwikkeling kwam waarin tot uitdrukking moest worden gebracht dat culturen aan elkaar gelijk zijn en evenveel respect verdienen als de dominante westerse cultuur.' (Ten Voorde 2007: 124)

In één zin wordt hier het methodologisch streven naar een zo objectief mogelijke antropologische waarneming geïdentificeerd met een daaruit kennelijk noodzakelijk voortkomend ethisch relativisme annex politiek programma (Cliteur 1999; 2001). Het is een goed voorbeeld van de wijze waarop de discussie over multiculturele fenomenen extra wordt belast met het gemakkelijk door elkaar halen van descriptie en de normatieve, ethische, politieke of juridische beoordeling van het beschrevene. De term 'methodologisch relativisme' lijkt me een contradictio in terminis en komt naar mijn weten niet voor in de methodologie en filosofie van de wetenschappen. Het is kennelijk een nieuwe uitvinding, die wel voorbijgaat aan de in de wetenschapsfilosofie gemaakte begripsonderscheidingen van semantisch of conceptueel relativisme, epistemisch relativisme, ontologisch relativisme, cultureel relativisme en moreel of ethisch relativisme. Men kan een semantisch, epistemisch of cultureel relativist zijn zonder noodzakelijkerwijs een ethisch relativisme te omarmen (Harré en Krausz 1996). De omschrijvingen van cultuurrelativisme komen voornamelijk van tegenstanders en die vormen daarvan een vreemde karikatuur. Relativisme zou gelijkstaan aan nihilisme, subjectivisme, ethische onverschilligheid, goedpraterij van alles wat Hitler gedaan heeft en nog meer, maar moderne antropologen zijn of waren niet zo dom of naïef. De bekende antropoloog Clifford Geertz, die een rustig, maar afdoend antwoord gaf aan de felle anti-relativisten, verwoordde het aldus.

> 'It is by way of the idea of relativism, grandly ill-defined, that it has most disturbed the general intellectual peace. From our earliest days, even when theory in anthropology was anything but relativistic, the message (...) for the wider world has been that, as they see things differently and do them otherwise in Alaska or the D'Entrecasteaux, our confidence in our own seeings and doings and our resolve to bring others around to sharing them are rather poorly based. This point, too, is commonly ill understood. It has not been anthropological theory, such as it is, that has made our field seem to be a massive argument against absolutism in thought, morals, and esthetic judgment; it has been anthropological data: customs, crania, living floors and lexicons.' (Geertz 2000: 44)

Multiculturalisme werd een scheldwoord in de publieke discussie en het zogenaamd wijdverbreide cultuurrelativisme moest bestreden worden (Cliteur 2001). In Nederland werd die strijd, vooral na *elf september* en andere terreurdaden, nog eens versmald tot de angst voor een dreigende overheersing van een zich niet aanpassende en groter wordende groep islam-gelovigen. Een te groot begrip voor deze te grote groep zou blijk geven van slappe knieën of zelfs van een München 1938-mentaliteit (Ayaan Hirsi Ali).

Ik wil hier de problematiek van de multiculturele samenleving in navolging van R. Poole (1999: 114-129) beperken tot die botsingen die voortkomen uit het samengaan van verschillende culturen (in betekenis 2) binnen een nationaal rechtsbestel (met internationale verplichtingen en afhankelijkheden). Met name gaat het om de feitelijke en mogelijke botsingen tussen het heersende rechtssysteem en de overtuigingen, gewoonten, gebruiken en rechtsaanspraken van de volgende *culturele minderheidsgroepen*, die ontstaan zijn uit:

a. immigratiestromen (bijvoorbeeld VS, Canada en Australië als typische immigratielanden; asielmigratie en arbeidsmigratie in VS, Canada en Europa);
b. dekolonisatie (bijvoorbeeld Engeland, Frankrijk, Nederland, waar grote groepen mensen uit de koloniën zich blijvend hebben gevestigd in het voormalige moederland);
c. de overgeleverde cultuur van oorspronkelijke bewoners (bijvoorbeeld de aboriginals in Australië en Maori in Nieuw-Zeeland, Indianen in VS en Latijns-Amerika, Inuit en indianen in Canada);
d. lang gevestigde etnische en/of taalkundige minderheidsgroepen, andere nationale minderheden en religieuze sekten (bijvoorbeeld Friezen in Nederland, Afro-Amerikanen in VS, bewoners van Franstalig Quebec, de Amish in VS, taalgemeenschappen en etnische groepen in Afrikaanse nationale staten, vooral in voormalige koloniën).

Hiermee beperk ik het cultuurbegrip tot duidelijk afgebakende culturele minderheden. Voor Nederland zijn vooral a en b, en in mindere mate d van belang. Ik ben geen voorstander van een ver opgerekt cultuurbegrip (in betekenis 2), waarbij elke denkbare groep zich kan onderscheiden door een 'eigen gemeenschap', bijvoorbeeld de inwoners van Bloemendaal (zie de discussie tussen Van Maanen 2002 en Cliteur 2002). De voornaamste reden hiervan is dat er principiële, juridisch en moreel relevante verschillen bestaan tussen groepen, waarvan men vrijwillig lid wordt (dorpsgemeenschappen, beroepsgroepen, vrijwillige organisaties, sociale clubs of sportkringen en dergelijke) en culturen, waarin men gewoonlijk onvrijwillig wordt geboren en getogen, gevoed en opgevoed, en waarvan de per-

soonlijke identiteitsvorming grotendeels afhankelijk is, althans in de eerste vormende periode van het leven. Het zijn zogeheten primordiale gemeenschappen, gebaseerd op etniciteit, taal, religie en vaak nog medebepaald door huidskleur. Hoewel de exit-mogelijkheden uit deze gemeenschappen zeer kunnen variëren, waardoor er belangrijke elementen van vrijwilligheid in het spel komen (bijvoorbeeld als het gaat om religieuze affiliatie), liggen de entreemogelijkheden van de meeste leden van dergelijke gemeenschappen, vooral van de kinderen, nagenoeg vast. Dat maakt de juridische vragen naar gelijke participatierechten van leden, behorend tot minderheidsgroepen, dwingender. Mijn voorkeur voor deze beperking tot specifieke minderheidsgroepen zegt nog niets over mijn standpunt in de vraag of aan dergelijke culturele minderheidsgroepen specifieke groepsrechten kunnen of moeten worden toegekend (zie hiervoor paragraaf 5).

De opgave van een multiculturele samenleving – in deze beperkte, maar nog altijd zeer ruime omschrijving – ligt dan ook in het onderzoeken hoe en onder welke omstandigheden rechtsaanspraken van deze culturele minderheidsgroepen op een geëigende plaats in de gevestigde, dominante cultuur en in de gevestigde democratische rechtsstaat, in de beoordeling kunnen worden meegewogen. Deze opgave betreft dan zowel de wetgeving, de jurisprudentievorming in afzonderlijke gevallen en de kwaliteit van de rechtspleging in haar geheel. Zonder deze gestelde en precies geformuleerde opgave wordt de multiculturele samenleving al snel een ongemakkelijke coëxistentie van verschillende culturele groepen, die 'slechts verenigd worden door wederzijds wantrouwen en antagonisme' (Poole 1999: 142).

Uit het oogpunt van cultuurontwikkeling is echter de betekenisverandering van 'cultuur' in betekenis (1), namelijk de cultivering van een humanitaire beschaving door scholing, vorming en verbetering van de eigen levenswijze, naar multiculturalisme in betekenis (2) opvallend en voor de verdere ontwikkeling van een humane en beschavende samenleving eerder een teruggang dan een vooruitgang. Hartman wijst in *The Fateful Question of Culture* (1997) op het gevaar dat de langzaam overal aanvaarde verschuiving van c*ulture* (betekenis 1) naar *a culture* (betekenis 2), het klassieke streven naar beschaving van individuen en volkeren verdringt en het gradueel verbeteren van de algemene staat van menselijkheid verloren doet gaan en daarmee 'the classic virtues of civic behavior' (Hartman 1997: 42). Meer vertrouwen in de mogelijkheden van cultuur en cultuurverwerving leidt tot meer mogelijkheden van een inclusieve democratie en sluit minder mensen en groepen uit. Dit verwaarloosde aspect van cultivering en training van de persoonlijkheid tot waardevol lid van een burgermaatschappij neem ik als mijn eerste uitgangspunt van analyse.

Vanuit dit uitgangspunt kan ik voorts opmerken dat de rechtsontwikkeling een zeer bijzondere bijdrage heeft geleverd aan de Europese en westerse cultuur

(betekenis 1), omdat in die rechtsontwikkeling juist de nadruk is gelegd op universaliseerbare tendenties, zoals constituties, grondrechten, religieuze en andere vrijheden, het toelaten en bevorderen van politieke dissidentie, en democratie. Die ontwikkeling heeft geleid tot grote aandacht voor individuele mensenrechten (Van Dijk 1994). Een te grote eerbied voor het multiculturele element van de moderne samenleving doet af aan deze universele ontwikkeling, zoals J.M. Headley in zijn *The Europeanization of the World; On the Origins of Human Rights and Democracy* (2008) met kracht van argumenten en op basis van een nauwgezette historische bewijsvoering heeft betoogd (Headley 2008: 207-218). Mijn beoordeling van de culturele controversen in het publiekrecht zal op dit eerste uitgangspunt gestoeld zijn. Het algemene kader van die beoordeling wordt gevormd door de democratische gemeenschap en het streven naar de in beginsel universele cultuur van beschaving en humaniteit, neergelegd in elementaire mensenrechten.

2.2 Kenmerken van een moderne samenleving

Mijn tweede uitgangspunt vormt een sociologische karakterisering van de moderne samenleving, die ik eerder in structurele dan in culturele zin wil beschrijven. Het is opvallend dat het uitvoerig gevoerde debat over de multiculturele samenleving in binnen- en buitenland wordt beheerst door een bij uitstek *normatieve* discussie over de waarde van *culturen* en over de *normatieve* inrichting van het staatsbestel. Het gaat vooral over waarden en normen die wel of niet theoretisch en praktisch mogen worden geëist van burgers. Hoe de betreffende samenleving er empirisch voorstaat, komt veel minder vaak aan de orde. In het genoemde artikel in *NRC Handelsblad* over het multiculturele drama nam Scheffer afstand van de empirische aanwijzingen dat de maatschappelijke participatie van minderheidsgroepen in onderwijs en arbeidsmarkt aan het verbeteren was. Hij benoemde het vraagstuk als een voornamelijk cultureel probleem van nationale identiteit en van het afwezige publiek besef van de eigen historische wording, bij zowel de immigrantengroepen als bij gewone Nederlanders. Slechts een bewustere keuze voor en herstel van een gemeenschappelijk nationaal besef zou het drama kunnen afwenden. Deze diagnostische bewering gaat echter van de veronderstelling uit dat de identiteiten van moderne burgers in de eerste plaats worden bepaald door het behoren tot een bepaalde natiestaat en dat de identiteit ontleend aan beroepskeuze, inkomen, auto, huis en haard of de plaats in het gezin (oudste of jongste lid) daaraan ondergeschikt zouden zijn. Structurele kenmerken, de plaats van een persoon in het arbeidsproces, oefenen, althans in vredestijd, een grotere invloed op identiteitsvorming uit dan culturele identiteiten, die enorm naar tijd en plaats variëren en meestal door de context worden bepaald.

We voelen ons Europeaan in de Verenigde Staten en Nederlander in Europa. Of zoals een Armeense zei: 'Als een Nederlander mij vraagt wie ik ben, zeg ik dat ik Armeense ben, maar als een Armeniër het mij vraagt ben ik Nederlander. Ik ben echter altijd mezelf en houd mijn eigen identiteit.'

Culturele identiteit kan ook gemakkelijk object worden van politieke manipulatie (Bayart 2005; Jenkins 1996). Sociale identiteiten op basis van gezin, familie en beroep, werk en creativiteit ontstaan vanzelf, door en uit samenwerking van onderop. Culturele identiteiten worden meestal van bovenaf bepaald en opgelegd. Het gebruik van zeer brede categorieën, zoals 'de Nederlanders', 'de allochtonen', 'de Marokkanen', 'de Friezen', 'de christenen' of 'heidenen', 'blanken', 'zwarten' biedt nauwelijks een zinnig houvast in de sociale werkelijkheid, omdat verschillen in eigenschappen binnen die brede categorieën altijd minstens even groot zijn als verschillen tussen die categorieën. Zo werden vroeger grote karakterverschillen aangenomen tussen de inwoners van alle elf provincies van Nederland, maar de onderlinge verschillen binnen provincies bleken even groot als tussen de provincies. Wat toen provinciale verschillen heetten wordt nu toegerekend aan nationaliteit, etniciteit en cultuur. Categorale aanduidingen leiden bovendien snel tot negatieve stereotyperingen, die de onderlinge betrekkingen meestal meer kwaad dan goed doen. Hier is de in een andere historische context – toen de vraag aan de orde kwam 'Mogen wij nog anti-Duits zijn?' – gemaakte opmerking van de Duits-Nederlandse psychiater H. Keilson op zijn plaats.

> 'Elke menselijke houding gericht op een individu of een groep, die haar positie enkel door een negatieve formulering, een zogenaamde anti-houding, weet te bepalen vraagt om nadere exploratie. Onverschillig of het in de wereld om een anti-blanke, anti-zwarte, anti-joodse of anti-duitse houding – elke anti-houding vraagt om dieper gaande bezinning. De menselijke neiging om te generaliseren, te simplificeren en met stereotypen te werken (...) is altijd in het geding waar globale oordelen worden geponeerd over minoriteiten, volkeren of hele naties. Mag het al moeilijk zijn bij een enkeling achter de gebeurtenissen en wederwaardigheden van zijn leven (te komen), hoeveel moeizamer is het de historie van een volk, een natie overziende, tot algemeen geldende uitspraken te komen die meer zijn dan enkel situatief gebonden, emotioneel bepaalde inzichten. In het leven van een individu alsook van een volk zijn er maar weinig momenten aan te wijzen die de simplificatie en de enkel emotionele basis voor een oordeel rechtvaardigen en misschien van node doen zijn.' (Keilson 1965: 69)

In deze formulering komt een mondiale, menselijke wijsheid naar voren die bij uitstek past bij een moderne samenleving, die geleerd heeft van de rampen van overdreven nationalisme, oorlogen, antisemitisme en apartheid in de vorige eeuw. Discriminatie van bevolkingsgroepen op basis van grove generalisaties ondermijnt

de sociale cohesie en is daarom bij internationale verdragen, Grondwet en wet verboden. Artikel 1 en 3 van de grondwet zijn de hoeksteen van de samenleving.

Moderne burgers hebben meer dan één keuze voor de bepaling wie zij zijn en tot welke groep zij in het bijzonder worden aangetrokken. Bovendien heeft iedereen overlappende identiteiten en meervoudige loyaliteiten, omdat iedereen bij verschillende groepen tegelijk hoort en wil horen (zie hoofdstuk 2; Schuyt 2006a: 48; Appiah 2005; Sen 2006). Brede culturele verschillen vallen bovendien in het niet bij doorgaande structurele ontwikkelingen. Wanneer men empirische studies over de ontwikkeling van de moderne samenleving confronteert met de normatieve politieke theorieën over diezelfde moderne samenleving, zijn er veel meer nuances te bespeuren in de ontwikkelingsgang en ontwikkelingsmogelijkheden van culturele meerderheden en minderheden, zowel in hun onderlinge betrekkingen als in hun afzonderlijke omstandigheden (Kenny 2004). Brubaker 2004) stelde empirisch vast dat culturele identiteiten van immigrantengroepen in Europa aan grote en snelle veranderingen onderhevig zijn, waardoor een optimistischer verwachting ontstaat over de mogelijkheid tot aanpassing of *soft assimilation*. Met andere woorden, een te eenzijdige nadruk op het normatieve, culturele aspect van de multiculturele samenleving verwaarloost de vele empirische mogelijkheden die sociaal-economische ontwikkelingen bieden voor een geslaagde integratie van leden van culturele minderheden. Die leden dienen zich dan wel te scharen achter en te vinden in die economische ontwikkelingen en te voldoen aan de hoge eisen qua arbeids- en taalvaardigheden en qua naleving van rechten en plichten, die deze moderne samenleving aan al haar burgers stelt.

De moderne samenleving, dat wil zeggen de samenleving die is ontstaan in de negentiende en twintigste eeuw, en vooral in de laatste vijftig jaar, kan sociologisch worden gekarakteriseerd met vijf verschuivingen, namelijk in:

1. bevolkingssamenstelling: van relatief homogeen naar heterogeen (gerekend naar etnische herkomst, nationaliteit, huidskleur, omvang en aard van gezinsvorming);
2. levensovertuiging en opvattingen: van relatief uniform naar pluriform (van 90% godsdienstig en christelijk aan het begin van de twintigste eeuw naar voornamelijk ongodsdienstig en pluriform naar politieke en religieuze overtuiging aan het eind daarvan);
3. levensinrichting: van groepsgewijze levensinrichting naar individualistische keuzen; van maatschappelijke verzuiling, via ontzuiling naar individualisering van keuzen (in levenswijzen, beroepskeuze, politieke en geloofsopvattingen, en in lidmaatschap van vrijwillige verenigingen);
4. maatschappelijke differentiatie (arbeidsverdeling): van relatief ongedifferentieerd naar een sterke mate van gedifferentieerdheid (vooral zichtbaar in gescheiden maatschappelijke sferen zoals die van kerk en staat, van

geloof en wetenschap, economie en kunst, en ook zichtbaar in autonome ontwikkelingen in medische praktijken, in de economie, in moderne communicatie en moderne landbouw); elke sfeer heeft eigen normen en waarden ontwikkeld die kunnen botsen met en soms volledig haaks staan op de normen en waarden van andere sferen (Walzer 1980);

5. wereldoriëntatie: van natiestaat en nationale oriëntatie naar participatie in en oriëntatie op internationale en supranationale eenheden en mondiale economische en culturele ontwikkelingen (cultuur hier in betekenis 1 en 3).

Wat houdt deze heterogene, pluriforme, geïndividualiseerde, gedifferentieerde en mondiaal georiënteerde samenleving nog bijeen? En hoe gaat deze samenleving om met de onvermijdelijke conflicten tussen en binnen sferen? Wat zorgt derhalve voor scheiding en binding in de moderne samenleving? Het antwoord op de cruciale vraag naar sociale cohesie – ook wel sociale binding genoemd – wordt in de multiculturele discussie vaak gezocht in gemeenschappelijke waarden en normen, in consensus over die waarden en normen, dus in culturele richting (Cliteur en Van den Eeckhout 2001; Ellian 2006), maar dat is slechts één vorm van sociale cohesie (*solidarité mechanique)*, het begrip, dat Emile Durkheim in 1893 introduceerde. Mechanische solidariteit is gebaseerd op gelijksoortigheid en gelijkvormigheid en is volgens Durkheim het kenmerk van een premoderne, 'primitieve' samenleving. Daartegenover staat een organische solidariteit, kenmerkend voor een moderne samenleving die juist door interne differentiatie, dat wil zeggen door een vergaande mate van arbeidsverdeling, een zodanige onderlinge afhankelijkheid tussen leden van een samenleving ontwikkelde dat gelijkvormigheid in waarden en normen minder belangrijk werd. Economische productie, marktruil en zich door gespecialiseerde maatschappelijke taken onderscheidende sociale instellingen houden nu een samenleving bijeen (Durkheim 1893).

Mondialisering van de economie is een voortzetting van deze ontwikkeling, die even moeilijk is tegen te houden als de golven op het strand. Structurele processen, zoals nieuwe wetenschappelijke inzichten en technieken, economische productiviteit, internationale arbeidsverdeling, Europese economische samenwerking en eenwording, arbeidsmigratie en een seculiere zakelijkheid bepalen meer en meer het karakter van een moderne samenleving; in veel grotere mate dan culturele identificaties of naarstig gezochte gemeenschappelijke waarden en normen. De moderne samenleving ontwikkelt zich mondiaal in een bepaalde richting: voortgaande onderlinge verwevenheid en afhankelijkheid, die culturele verschillen (betekenis 2) eerder zullen verkleinen dan vergroten. Daarnaast stelt zij hoge, functionele eisen aan haar burgers. In het wegverkeer, in een ziekenhuis, in een nucleaire inrichting, in een overslagbedrijf of bij een moderne brandbe-

strijding, volgt zo goed als iedereen, blank, zwart, geel, bruin, gelovig of ongelovig, homo of hetero, de geldende aanwijzingen en voldoet daarmee vrijwillig aan de functionele eisen van de moderne samenleving.

In deze ontwikkeling speelt het recht een bijzondere rol als een sterk gedifferentieerde, relatief autonome maatschappelijke sfeer, als een spin in het web, die conflicten binnen en tussen andere gedifferentieerde en relatief autonome sferen moet opvangen en vreedzaam naar een oplossing moet brengen. De democratische rechtsstaat en vooral de grondwettelijke vrijheden vormen de basis voor en geven juist de garantie aan de gestegen pluriformiteit in eigendom en inkomensvorming, in beroepsrollen, in levensopvatting, religieuze overtuiging, politieke denkbeelden en persoonlijke levenswijze, steeds met inachtneming van de grenzen door recht en rechter gesteld. Ook de individuele keuzen, zoals de partnerkeuze en beroepskeuze, de vrije politieke partijkeuze en geheim kiesgedrag, het aangaan of juist loslaten van religieuze verplichtingen, vinden allemaal een bescherming in het moderne recht. Het individu is dus niet meer volledig onderworpen aan de alles bepalende rol van de groepen waar hij of zij deel van uitmaakt. Integendeel, het kan, waar nodig, de bescherming inroepen tegen groepspressie en de tirannie van de groep.

Mijn antwoord op de vraag wat deze onoverzichtelijke, in bepaalde opzichten afzichtelijke en in elk geval ergerniswekkende moderne samenleving bijeenhoudt: een *commitment* (d.i. een bewuste keuze en toewijding) aan de democratische rechtsstaat en de *rule of law*. Het recht krijgt hierdoor een cruciale rol, die zowel op universele maatstaven van humaan gedrag berust alsook de grondslag vormt voor heterogenisering van de bevolking en van persoonlijke relaties (o.a. vrije partnerkeuze), voor pluriformiteit in politieke en religieuze opvattingen, inclusief godsdienstvrijheid en vrijheid van meningsvorming en -uiting, voor de keuze van het individu boven groepsdwang en voor een ver(der)gaande differentiatie van maatschappelijke sferen (bijv. stamcelonderzoek versus godsdienstige voorschriften en verboden).

Het recht moet hierbij echter wel gesteund worden door enkele andere 'steunberen' van de samenleving (Schuyt 2006b), die in de loop van de geschiedenis zijn ontwikkeld en mede de moderne samenleving, ondanks hevige terugvallen, hebben gevormd en bijeengehouden. De steun die het recht nodig heeft is gelegen in de bewuste keuze van de gehele bevolking voor een onafhankelijk en eerlijk rechtsproces bij de oplossing van conflicten. Het eerste openbare strafproces ontstond in primitieve vorm reeds in het democratische Athene in de vijfde eeuw voor Christus ter beëindiging van de uitzichtloze en bloedige weg van bloed- en eerwraak. Vervolgens wordt steun voor het recht gevonden in de lessen, getrokken uit het ontstaan van de religieuze tolerantie in de zestiende en zeventiende eeuw, de tijd van bloedige godsdiensttwisten in Europa. Een precies en nauwkeu-

rig begrip van tolerantie kan uit deze geschiedenis worden afgeleid. Tolerantie is het onderdrukken van de neiging anderen te onderdrukken (Schuyt 2001), hetzij omdat zij anders zijn, andere opvattingen koesteren, een andere god aanbidden, een andere levenswijze erop nahouden of afkeurenswaardige dingen doen.

Tolerantie staat niet gelijk aan 'alles maar goed vinden' (dat is permissiviteit), maar bestaat altijd uit het afwegen van twee kwaden. Erasmus was zowel tegen de ketterij als tegen de ketterdood, maar hij vond, *om theologische redenen,* het doden van ketters het ergere kwaad. Het dulden van ketterij was dus voorlopig en hield geen goedkeuring in. Erasmus koos voor het minste kwaad, dat wel moest worden bestreden en beëindigd. Zo heeft tolerantie ook haar grenzen, die thans globaal worden gevonden in de regels van de rechtsstaat, in het bijzonder in de aantasting van de persoonlijke, fysieke en psychische integriteit. Religieuze tolerantie is opgenomen in de grondwettelijke vrijheid van godsdienst, maar ook de handhaving van dit grondrecht behoeft een sterke steun van de bevolking in de vorm van een moderne opvatting en praktijk van tolerantie (een praktisch voorbeeld van de toepassing van deze opvatting van tolerantie wordt gegeven in paragraaf 4, bij de discussie over een boerkaverbod). Ze vormt het voornaamste weermiddel tegen het telkens de kop opstekende virus van intolerantie en fanatisme.

Waarheidsvinding door onafhankelijke wetenschapsbeoefening (gericht tegen de vele vormen van modern bijgeloof en andere onzinnigheden) en het zo veel mogelijk op niet-gewelddadige wijze beslechten van conflicten vormen de twee andere steunberen van een moderne samenleving (Schuyt 2006b: 113-125 en 251-293). Waar deze steun verloren gaat treedt verval op: politisering van rechtspraak of wetenschap, oplaaiende intolerantie jegens en discriminatie van bepaalde bevolkingsgroepen in de samenleving en toenemend politiek geweld en andere vormen van gewelddadige criminaliteit. Zij markeren de grenzen van de democratische rechtsstaat, die ook in de multiculturele samenleving als criterium voor besluitvorming en beoordeling van vreemde gedragingen kan worden gehanteerd.

Dit tweede uitgangspunt, de voortgaande ontwikkeling van een moderne samenleving met haar functionele eisen gesteld in de vergaand gedifferentieerde maatschappelijke sferen, vormt mijn leidraad bij de beoordeling van de vele controverses en botsingen van normen en waarden die zich in het publiekrecht in de multiculturele samenleving manifesteren. Bij de afweging van strijdende belangen en tegenstrijdige waarden en rechtsnormen geef ik een beredeneerde voorkeur voor zowel de universaliseerbare tendens van de westerse cultuur en de humanitaire rechtsontwikkeling (uitgangspunt 1), alsook beargumenteer ik deze keuze aan de hand van de eisen die een moderne samenleving met de vijf genoemde karakteristieke kenmerken aan haar burgers stelt (uitgangspunt 2). Maar, zoals steeds, *the proof of the pudding is in the eating.*

3. Culturele conflicten en het omgaan met verschillen

3.1 Een veranderde situatie

De maatschappelijke orde in Nederland is het meest veranderd in de periode 1975-1985 en veel minder in de jaren zestig. De kwalitatieve verandering in bevolkingssamenstelling en het in een zeer korte tijdspanne gegroeide kwantitatieve aandeel (van 4% van de bevolking naar 10%, bestaande uit leden van niet-westerse culturele minderheidsgroepen, met hoge bevolkingsconcentraties van bepaalde minderheden in de vier grote steden) heeft het dagelijkse leven er anders doen uitzien en de gedragspatronen waarmee sociale instituties geconfronteerd worden drastisch gewijzigd; aan sociale problemen en rechtsvragen geen gebrek.

Welke ruimte moet het recht nu in deze nieuwe situatie bieden om 'recht' te doen aan de multiculturele samenleving? Deze ruimte kan komen van de wetgever, die in wet- en regelgeving normeringen aanbrengt in wat wel en wat niet kan worden toegestaan van eeuwenoude, maar voor onze rechtsorde nieuwe gedragsvormen. De rechter zal moeten beslissen in allerhande kwesties, waarin zijn oordeel wordt gevraagd en waarin onverwachte handelingen en gebeurtenissen tot nieuwe rechtsvragen en tot nieuwe antwoorden (jurisprudentie) kunnen leiden. Het beleid van uitvoerende instanties levert tenslotte een zelfstandige bijdrage aan de aanpak van nieuw ontstane problemen. Wetgever en rechter staan er niet alleen voor. Integendeel, een aantal hardnekkige problemen van multiculturaliteit, zoals toegenomen criminaliteit onder immigrantenjongeren, inadequate huisvesting of marginalisering op de arbeidsmarkt, kunnen het best via politieke besluitvorming en urgentiebepaling worden aangepakt. Dit zijn overbekende onderklasseproblemen die in de veranderde situatie de vorm aannemen van typische, culturele conflicten (Parekh-*report* 2000; Parekh 2006).

3.2 Culturele conflicten

Wat maakt een conflict tot een cultureel conflict? De nadruk op conflicten en conflictbeslechting past goed bij de taken van wetgever en rechter, die vanouds gewend zijn zich te buigen over vaak onvoorspelbare conflicten. De juridische literatuur, waarin overzichten worden geboden van culturele conflicten en rechtsvragen begint al bijna onoverzichtelijk te worden (Cliteur e.a. 1998; Cliteur en Van den Eeckhout 2001; Van Manen 2002). Een conflictperspectief op de multiculturele samenleving is niet alleen geëigend, maar ook vruchtbaar, indien het perspectief van de formele en informele conflictbeslechting, in hun onderlinge relatie, erbij wordt betrokken. Conflicten in een samenleving zijn onvermijdelijk, hoeven ook niet per se te verontrusten, maar het gaat daarbij dan vooral om de

wijze waarop conflicten worden behandeld, beslecht of opgelost. Het recht leeft van conflicten, roept ze op en dempt ze weer. Daarbij worden conflicten niet beperkt tot louter juridische conflicten tussen partijen. Vaak worden ook morele en politieke conflicten en nu dus ook culturele aan de rechter voorgelegd, die deze vragen niet mag weigeren, althans niet in ons rechtsstelsel. Recht ís conflict, naar de mening van de moraalfilosoof Stuart Hampshire, die het volgende schreef.

> 'Almost any organized society requires an institution and also a procedure for adjudicating between conflicting moral claims advanced by individuals and by groups within a society. Typically these include claims about property and status, but also conflicts of moral ideals and beliefs, strongly held, that need to be heard and judged, particularly in societies which are not homogeneous in religion, race, custom and culture.' (Hampshire 2000: 8)

Sterk gevoelde morele claims, voortkomend uit religieuze overtuiging, of uit culturele gewoonten zijn de typische culturele conflicten die de aandacht trekken in een multiculturele samenleving. Maar daarnaast bestaan ook veel conflicten, voortkomend uit afwijkende of criminele gedragingen van leden van culturele minderheden, die om redenen van de herkomst van de handelende personen eveneens de aandacht trekken. Joyriding wordt gerekend tot de eenvoudige commune delicten, maar als dader en slachtoffer uit eenzelfde etnische gemeenschap afkomstig zijn, waar een strenge sociale controle aanwezig is en waar na een dergelijk vergrijp vooral een financiële schadevergoeding wordt verwacht, geen extra straf, dan is het de vraag of een typische formele sanctie, waarbij de staat in de plaats treedt van het slachtoffer, een adequate reactie is; een reactie die vervreemdend en stigmatiserend kan uitwerken. Welke conflictbeslechting zou hier op zijn plaats zijn?

Van Oenen wijst erop dat het recht in het algemeen, maar het strafrecht in het bijzonder, een digitaal karakter heeft, waarbij op een overtreding of misdrijf ofwel een veroordeling ofwel een vrijspraak volgt. Gezichtsverlies van een van de partijen is dan onvermijdelijk. Naar aanleiding van de bekende zaak van El Moumni, de imam die zich wegens belediging van de homoseksuele bevolkingsgroep moest verantwoorden (en werd vrijgesproken) vraagt Van Oenen zich af of hier een informele conflictbeslechting met een stevige onderlinge confrontatie niet beter zou hebben gewerkt (Van Oenen 2002: 318). Nu volgde op de vrijspraak geen actie, en werd de overwinning in kleine kring gevierd, terwijl die uit het oogpunt van 'sterke morele claims' wel nodig was. Hij concludeert: 'Beter is wanneer (...) burgers de kwestie onderling uitvechten, zonder geweld natuurlijk, maar vooral ook zonder juridische bijstand. (...) In plaats van bescherming te zoeken bij morele leiders of juridische autoriteiten, kunnen de multiculturele burgers be-

ter zelf leren omgaan met de beledigingen en discriminatie die een multiculturele samenleving onvermijdelijk met zich meebrengt.' (Van Oenen 2002: 318)

De keuze tussen formele en informele strategieën van conflictbeslechting en het opdoen van ervaring met beide, verdient centrale aandacht van de rechtswetenschap en de rechtspraktijk te krijgen. Het vraagt een lastige afweging tussen effectiviteit en legitimiteit. Een veroordeling wegens homohaat is legitiem, maar is ze ook effectief? Waarbij nog verder moet worden gepreciseerd wat in dergelijke gevallen effectief is: dat de beledigingen ophouden? Dat homoseksualiteit in bepaalde godsdienstige kringen openlijker kan worden besproken, wordt getolereerd of aanvaard? Dat partijen 'om de tafel gaan zitten'?

Niet elke belediging, elke ergernis, elk afwijkend gedrag dient over en weer achtervolgd en gejuridiseerd te worden. Tegelijkertijd speelt de ernst van de afgekeurde gedragingen ook mee: sommige gedragingen lenen zich niet voor een informele 'ontmoeting' of particuliere, privaatrechtelijke afdoening. Als men een inventarisatie maakt van de maatschappelijke gebieden waar zich conflicten voordoen binnen en tussen gemeenschappen in de multiculturele samenleving, dan vormt bijna elke institutie een slagveld in de strijd om goed en kwaad:

– in het gezin (o.a. verhouding tussen mannen en vrouwen, tussen ouders en kinderen; 'gemengde' huwelijken, huiselijk geweld);
– in de religie (o.a. vrijdaggebed, sabbat en zondagsrust, vrijheid van godsdienst, religieuze symbolische kledij; religieus fundamentalisme, religieuze exit-optie);
– in opvoeding en onderwijs (o.a. taalverwerving, islamscholen, bijzonder onderwijs en art 23 Gw., 'zwarte' scholen, gemengd zwemmen, interventie in opvoeding en gezin);
– in meningsvorming en meningsuiting (o.a. censuur en zelfcensuur, uitingsvrijheid en belediging, kunstuitingen en cartoons);
– in het strafrecht (o.a. eerwraak en andere cultuurgebonden delicten, cultureel verweer, snelle groei van criminaliteit onder immigrantenjongeren);
– in beroepsuitoefening (o.a. islamitische medische studenten, vrije artsenkeuze; positie gehandicapten en psychiatrische patiënten; boerka-verbod op het werk en in het klaslokaal; vrijdaggebed, verdeling vrije feestdagen);
– in politiek (o.a. islampartijen, immigrantenkiezers en gekozenen, bedreigde politici, door politici beledigde burgers).

Bijna de gehele samenleving wordt in vele maatschappelijke sferen met culturele conflicten geconfronteerd. De bekende uitzonderingen zijn het leger, de professionele sportbeoefening en de muziek, die vanouds de emancipatiekanalen zijn geweest én gebleven voor leden van culturele en etnische minderheidsgroepen.

3.3 *Drie strategieën in het omgaan met conflicten*

Uit dit overzicht volgt de conclusie dat bij deze zeer uiteenlopende soorten en maten, meer of minder gewichtige conflicten navenante strategieën moeten worden ontwikkeld om met dergelijke conflicten om te gaan. In het WRR-rapport over waarden en normen (WRR 2003) worden die strategieën onderscheiden:

1. *normeren, verbieden en handhaven*, daar waar de principes van de democratische rechtsstaat aan de orde zijn en van mogelijke schending van fundamentele rechten en persoonlijke integriteit sprake is (vrouwenbesnijdenis, eerwraak); ook bij directe, zichtbare discriminatie jegens leden van minderheidsgroepen;
2. *confronteren en bespreken*, daar waar normen niet overeenstemmen met fundamentele rechten, maar waar het onduidelijk is of er sprake is van vrijwilligheid (gearrangeerde huwelijken, vrouwen thuis houden, kinderen van school houden); eveneens confronteren daar waar indirecte discriminatiepatronen jegens leden van minderheidsgroepen worden geconstateerd, op de arbeidsmarkt, in huisvesting, bij opsporing en berechting en bij uitgaanscentra; huiselijk geweld jegens vrouwen en kinderen;
3. *dulden en gedogen*, daar waar vreemde gewoonten verbazing of ergernis opwekken, maar die geen principiële inbreuken jegens anderen opleveren (bij handen schudden, hoofddoekjes in niet-officiële functies, rare uitingen en andere lichte zwarigheden: *de minimis non curat civis.*

Een combinatie van strategieën, van dwang en drang, is bij bepaalde conflicten geboden, bijvoorbeeld bij vrouwenbesnijdenis. Maar zonder enig dulden, tolereren en gedogen kan een multiculturele samenleving niet functioneren en kan een multifunctionele samenleving haar burgers niet cultiveren. Het gaat hier om zekere zones van onverschilligheid, waar de onderlinge ergernissen worden opgelost door elkaar te vermijden en, waar mogelijk, uit het zicht van elkaar te blijven. In landen waar veel ruimte is, werd en wordt deze geografische ruimte benut om een grote pluriformiteit van gedragswijzen en levensstijlen mogelijk te maken. Communes met vreemde praktijken konden in woestijnen tot bloei komen, maar ontkwamen niettemin niet aan de lange arm van het recht, indien deze praktijken mensonterend werden. De 'ruimte' die het publiekrecht in het dichtst bevolkte land ter wereld te bieden heeft is vergelijkenderwijs heel klein. Het kleinst is die in het strafrecht vanwege de negatieve inperking en normering van gedrag. Het staats- en administratief recht biedt meer mogelijkheden, meer ruimte, onder andere doordat het in positieve zin rechten en garanties biedt, en faciliteiten mogelijk maakt om de eigen positie van culturele minderheid te verbeteren. In de volgende twee paragrafen worden deze publiekrechtelijke ruimten nader onderzocht.

4. Enkele strafrechtelijke kwesties uitgediept

4.1 De prima facie verplichting tot gehoorzaamheid aan de strafwet

Biedt het strafrecht veel of weinig ruimte voor aanpassing aan culturele gedragspatronen die vreemd zijn aan het nationale rechtssysteem en die kunnen leiden tot overschrijding van wettelijk vastgelegde verbods- en gebodsbepalingen? In de wetboeken van strafrecht en van strafvordering komen centrale waarden en normen van een land en van de dominante cultuur tot uitdrukking. Men – dat wil zeggen de eigen burgers, maar ook reizigers, vreemdelingen en nieuwkomers – moet zich daaraan aanpassen. Bovendien staat het streng bewaakte strafrechtelijke legaliteitsbeginsel, waaronder het *lex certa*-beginsel, een informele en flexibele normuitleg in de weg. De ruimte om van de wet af te wijken is dus klein en de gehoorzaamheidsplicht groot.

De vraag waarom dat zo is, is niet erg moeilijk te beantwoorden: de door het strafrecht beschermde belangen, bijvoorbeeld het recht op leven en de vrijwaring van bedreiging en geweld, de bescherming van eigendom en bezit, het vertrouwen dat de onderlinge verwachtingen in het wegverkeer niet worden geschonden, zijn zeer groot en vormen de kern van de menselijke waarde van een persoon. Die kern en die bescherming gelden voor alle mensen, zodat het gelijkheidsbeginsel in het strafrecht prominent telt. Daarom dient iedereen zich, zonder uitzondering en zonder aanzien des persoons aan de wet te houden ('t Hart 2001). Ook een minister mag geen dronken bestuurder (van een auto) zijn. Dit gelijkheidsbeginsel geldt ook voor slachtoffers. Wanneer voor bepaalde culturele praktijken, bijvoorbeeld het offeren van een jonge maagd aan de zonnegod op de langste dag van het jaar, een oud gebruik bij de Pawnee-indianen, het verbod tot doden niet zou gelden, dan zou er een onderscheid gemaakt worden tussen slachtoffers behorend tot een bepaalde groep en slachtoffers behorend tot een andere groep (Schuyt 1972; 2009: 303). Gelijke behandeling van gelijke gevallen geldt – hoe moeilijk dit adagium ook in praktijk is na te leven – in het strafrecht voor daders en slachtoffers.

Vreemdelingschap of onbekendheid met de wetten, bijvoorbeeld doordat men, vanuit een andere cultuur komend, de wetten van de dominante cultuur nog niet kent of zich heeft eigen gemaakt, leveren evenmin een uitzondering op. Bovens suggereert dat de duur van het verblijf van een vreemdeling rechtens van belang kan zijn voor de ruimte die aan een cultureel verweer kan worden geboden en dat bijvoorbeeld 'de aanvraag van het Nederlanderschap als een stilzwijgende acceptatie van de Nederlandse rechtsorde zou kunnen worden uitgelegd' (Bovens 2003: 141). Dat lijkt me echter principieel niet juist en te laat. Het klassieke, door John Locke reeds geformuleerde argument voor de *prima facie*-verplichting om

de wetten van een land te gehoorzamen luidt dat instemming met de wetten van het land stilzwijgend gegeven wordt als men de wegen van het land bewandelt of in het land blijft wonen (Schuyt 1972; 2009: 334-339; Pitkin 1965; Pitkin 1966). Dit veronderstelt wel een vrijwillige entree en de mogelijkheid tot exit uit een land. In het geval van immigratie uit een andere cultuur naar een land met een Wetboek van Strafrecht, dat bepaalde gedragingen verbiedt die in de eigen cultuur normaal aanvaard zijn, lijkt me dit lockeaanse vrijwilligheidsargument nog steeds zeer sterk om van leden van minderheidsculturen te verwachten dat ze de wetten van het land van aankomst naleven en eerbiedigen (art. 2 WvSr). 's Lands wijs, 's lands eer is voor het strafrecht meer dan een spreekwoord, juist omdat het niet om kleinigheden of tafelgerechten gaat.

Een interessante illustratie van de consequenties van het vrijwillige entree biedt de keuze van een Nigeriaanse psychiater, die thuis was opgevoed in een familie, waarin zijn vader acht vrouwen had gehad, die elkaar in leeftijd opvolgden en in uitstekende onderlinge verhouding een groot huis bewoonden. Zelf trouwde hij met een Engelse vrouw, kreeg vier kinderen en bleef in Engeland wonen. Na verloop van tijd wilde hij het voorbeeld van zijn vader volgen en vond inderdaad een tweede vrouw die daartoe bereid was. Zijn eerste vrouw en de Engelse wet maakten echter bezwaar, waarna hij van zijn voornemen afzag. Hij vond dat begrijpelijk. Hoewel zijn eigen cultuur erg diep zat, besefte hij dat hij door een Engelse te trouwen en in Engeland te blijven wonen een keuze had gedaan, waardoor andere mogelijkheden waren afgesneden (Begemann 1988: 307-308). De westerse oplossing voor dergelijke dubbele verlangens – huwelijksontrouw, frequente echtscheidingen en seriële monogamie – hoeft niet zonder meer als moreel superieur te worden gezien, zeker niet als men het lot van de kinderen in ogenschouw neemt, maar niettemin maken de westerse wetten korte metten met polygamie of bigamie (in Nederland: art. 237 WvSr). Ook de westerse cultuur zit diep en heeft evenzeer eigen (christelijke) gewoonten tot wet verheven. Wetten gelden, maar de morele waarde van bepaalde cultuurpatronen – als die niet om leven en dood gaan – laat zich niet zo simpel in een hiërarchie van superieur of inferieur rangschikken.

Moeilijker te beredeneren valt het niet toelaten van een culturele exceptie bij culturele gebruiken, die tegen de strafwet ingaan, maar geen slachtoffers maken of schade toebrengen. Zo beriepen de Peyote-indianen in de VS zich op het van oudsher bestaande en overgeleverde gebruik van bepaalde drugs bij rituele dansen en religieuze plechtigheden. Men kan ook denken aan de Sikhs in Engeland, die altijd een dolk bij zich dragen, hetgeen als een vorm van illegaal wapenbezit kan worden uitgelegd. Het *Supreme Court* oordeelde in *Oregon vs Smith* (1990) in een 6 tegen 3 beslissing dat de wetten van de staat Oregon moesten blijven gelden, ook bij het religieuze gebruik van drugs en dat de *Native American Church*

zich niet kon beroepen op het *First Amendment*, dat de vrijheid godsdienstoefeningen te houden garandeert, omdat deze geloofsovertuiging hen niet ontsloeg van de plicht om zich 'net als alle andere mensen aan de wetten van de staat te houden' (Beatty 2004).

Op wettelijk niveau biedt het strafrecht slechts ruimte voor culturele excepties in de administratieve sfeer, zoals bij ritueel slachten en begrafenisrituelen. Het commune strafrecht blijft voor alle burgers gelden, allereerst vanwege de ernst van de gevolgen van de delicten (het *harm*-beginsel), de gevolgen die culturele uitzonderingen zouden hebben door bepaalde categorieën slachtoffers te creëren en vanwege het verreikende beginsel van gelijke monniken, gelijke kappen in het strafrecht. Niettemin biedt het Nederlandse strafrecht met de grote vrijheid die de rechter van oudsher heeft bij de bepaling van de soort, de hoogte en de modaliteit van de op te leggen straf of maatregel, in de praktijk van de strafrechtspleging wel degelijk ruimte en mogelijkheden om rekening te houden met de 'persoon van de dader' en de 'omstandigheden van het geval', waaronder de culturele achtergronden van daad en dader. De praktijk zal ons dus (moeten) leren hoe groot die ruimte is en waarom die al of niet wordt gegeven.

4.2 Niet-cultuur-specifieke delicten en etnische achtergronden van tweedegeneratiecriminaliteit

Alvorens enkele cultuur-specifieke delicten en de problematiek van culturele verweren te bespreken, lijkt het me gepast om de grootste last voor de strafrechtspleging, in ieder geval in kwantitatief opzicht, van de hedendaagse multiculturele samenleving, namelijk de groeiende criminaliteit onder immigrantenjongeren, te bespreken. Dit kan tegelijk een eerste verkenning bieden van die culturele dimensies die invloed hebben op het gedrag van personen, in het bijzonder van jongeren, die uit andere culturen afkomstig zijn of die in Nederland in een immigrantenmilieu van een andere dan westerse herkomst zijn opgevoed.

De cijfers zijn bekend en daar wordt allang niet meer geheimzinnig over gedaan. Terwijl de criminaliteit als geheel al enkele jaren licht daalt, stijgt de criminaliteit van jongeren uit immigrantenmilieus. De leeftijd waarop deze jongeren voor het eerst met politie en justitie in aanraking komen, is nu lager dan vroeger, de ernst van de misdrijven neemt toe, in het bijzonder van geweldsmisdrijven, de ernst neemt ook toe met de leeftijd, het deel van de gearresteerde jongeren met psychische problemen is groter geworden, en ten slotte is hun recidivekans hoger dan van andere jongeren (*Vasthoudend en effectief* 2002). Bovenkerk en Yesilgöz vatten het probleem, op basis van gegevens uit het HKS-systeem van de politie, pakkend samen: 'De door de politie opgegeven criminaliteitscijfers van de jongere generatie zijn alarmerend: als het indexcijfer voor heel Nederland (in 1996)

voor 12-24 jarigen op 100 wordt gesteld, dan is het indexcijfer voor Turken van deze leeftijdscategorie 180, voor Surinamers 300, voor Antillianen 466 en voor Marokkanen 480' (Bovenkerk en Yesilgöz 2003: 5). Toch kan men niet in zijn algemeenheid spreken van 'allochtone misdaad', eenvoudig omdat de variatie in criminaliteitscijfers tussen én binnen de verschillende etnische minderheidsgroepen zeer groot is: het cijfer voor Vietnamezen ligt bijvoorbeeld lager dan gemiddeld, van Chinezen is veel onbekend, de gemiddeld hoger opgeleide Koerden vertonen eveneens een beduidend lager patroon dan de vier hierboven vermelde koplopers, terwijl van nieuwe groepen uit Oost- en Midden-Europa (Polen, Russen, ex-Joegoslaven) en het Nabije en Verre Oosten (Egypte, Syrië, Irak, Iran, Afghanistan) of Afrikanen (o.a. Kaapverdiërs, Ghanezen, Somaliërs, Burkinezen) nog geen betrouwbare cijfers bekend zijn, mede vanwege de geringere omvang van deze culturele gemeenschappen. De cijfers zelf en de intrigerende verschillen tussen minderheidsgroepen roepen vragen op ter verklaring of verheldering van wat de achtergrond zou kunnen zijn van deze criminaliteitspatronen. Speelt cultuur hierbij een rol? En zo ja, welke consequenties zouden dan daaruit getrokken kunnen worden?

Het patroon van criminaliteit van immigrantenjongeren is echter niet nieuw. Reeds in 1938 schreef Thorsten Sellin, de nestor van de Amerikaanse criminologie (en eredoctor van de Leidse Universiteit in 1960) een studie *Culture Conflict and Crime*, waarin hij aantoonde dat de jongeren uit immigrantenmilieus – daar *eerste* generatie Amerikanen genoemd, hier opvallend genoeg *tweede* generatie Turken, Marokkanen etc. – een significant hoger misdaadcijfer hadden in gewone criminaliteit dan de langer gevestigde jonge bewoners van de grote Amerikaanse steden. Dezelfde verontrusting, dezelfde problemen bij de registratie van nationaliteit en geboorteplaats, dezelfde stereotype beelden van gewelddadig groepsgedrag, dezelfde neiging om raskenmerken aan te grijpen als belangrijke oorzaak van dit gedrag als in de hedendaagse multiculturele samenleving, zij het dat de geïncrimineerde groepen toen afkomstig waren uit Griekenland, Italië, Ierland, Polen, Litouwen, Oostenrijk, Rusland en in mindere mate Scandinavië (Sellin 1938: 74-78).

Sellin verklaarde het hogere misdaadcijfer uit een conflict tussen de gedragsnormen (*conductnorms*) van de 'oude' cultuur waar deze jongeren uit vandaan kwamen en de 'nieuwe' cultuur waarin ze terechtgekomen waren, uit een cultuurconflict waar de jonge generatie geen raad mee wist. Daarnaast wees hij op de plotselinge overgang van een plattelands- naar een stadsomgeving en van een goed georganiseerde *homogene* (mijn cursivering) naar een slecht georganiseerde *heterogene* samenleving (Sellin 1938: 83-91). Sellin gaat uit van het belang van culturele conflicten: de normen van het strafrecht vertegenwoordigen de dominante cultuur; de gedragsnormen van de vele verschillende etnische gemeenschappen

(die thans overigens allemaal tot de *Caucasians* worden gerekend) komen met die dominante normen in botsing, dit is de beruchte criminaliteit, waaruit uiteindelijk een aanpassing aan de normen van de heersende cultuur resulteert. Volgens Frank Bovenkerk vormt Sellins theorie een 'goed fundament om de criminologische problemen van de multiculturele samenleving en ook het voorkomen van zogenaamde culturele delicten te belichten' (Bovenkerk 2003: 54). Dat is op zich juist, maar de vraag is voorts of de cultuur de voornaamste oorzakelijke factor vormt en hoe dat veroorzakingsproces dan verloopt, of dat andere factoren samengaan met die culturele factoren, vooral het proces van immigratie zelf. Moderne studies naar criminaliteit van immigrantenjongeren beschikken over betere gegevens dan Sellin, gebruiken minder simpele statistische redeneringen en hebben een theoretisch verfijnder inzicht in ingewikkelde (causale en interactieve) processen van menselijk gedrag. Het handelen wordt niet geheel bepaald door de cultuur waar men deel van uitmaakt. Cultuur maakt mensen niet tot gevangenen.

De socioloog Tony Waters (1999) probeerde de culturele factor van de immigratiefactor te onderscheiden en dat deed hij door zowel enkele uiteenlopende culturele minderheidsgroepen met elkaar te vergelijken (Laotianen, Chinezen, Koreanen, Russen en Mexicanen in Californië), alsook de cultuuroverdracht over drie generaties immigranten uit die culturen te bestuderen. Hij begint met een eenvoudige constatering van wijdverbreide schaamte over de in de groep begane misdrijven, maar tegelijk van de moeite om daar in eigen kring openlijk over te spreken. Maar hij laat tevens zien dat de percepties van misdaad en hoe in deze culturen over straf, sancties en sociale controle wordt gedacht, zeer verschillen van al hetgeen in een moderne samenleving met modern strafrecht zwaar weegt. De leden van die immigrantenculturen hebben moeite met onze algemeen aanvaarde strafrechtelijke noties en beginselen. Er treden opvallende interpretatieverschillen op, niet over wat als strafbaar gedrag moet tellen, maar wie daarbij als dader moet worden beschouwd: de familiecontext weegt daarbij zwaarder dan de singuliere handelingen van een dader. Verschillen worden ook zichtbaar in het verwachtingspatroon dat na een gewoon misdrijf, bijvoorbeeld het reeds eerdergenoemde *joyriding,* allereerst een schadevergoeding wordt betaald aan de gelaedeerde. Strafrechtelijke overheidsinterventie verstoort de sociale verhoudingen binnen de gemeenschap, die op eigen, vertrouwde wijze deze afwijkende gedragingen wil redresseren – met het oog op de toekomstige intensief blijvende betrekkingen. De overheidssancties worden als willekeurig gezien: *three strikes you're out* is voor een niet-Amerikaan een willekeurige toevalligheid. Waarom niet na vier of na vijf keer? Waarom zouden *baseballrules* bepalend zijn voor de statelijke strafnormen van een moderne staat? Alleen omdat ze berusten op een krachtige metafoor? vraagt Waters zich af (Waters 1999: 138-141) Welke normen zijn hier nu rationeel: de gemeenschapswaarden van een oude Laotiaaanse cultuur of de

spelregels van een nationale sport? Het cultuurconflict – dat door Sellin niet zo was uitgediept – zit vooral in niet-parallelle verwachtingen over en weer: Oost-Europese immigranten in New York, die werden bekeurd voor door rood licht rijden, boden de agenten twintig dollar aan en werden daarop beschuldigd van poging tot omkoping van een ambtenaar in functie. Dit prachtige voorbeeld van een cultuurconflict heb ik ontleend aan Bovenkerk en Yesilgöz (2003: 10). Sociale gedragsnormen versus statelijk recht.

Een tweede significant voorbeeld van misvormde percepties, dat Waters geeft, vormde een geval waar een cultureel verweer bij een normaal misdrijf, drugsmokkel, werd beproefd. Een 39-jarige vrouw van Chinese afkomst volgde een gebod van haar vader op door een pakje van het postkantoor af te halen. In het pakje werd opium gevonden en ze werd voor het bezit hiervan strafrechtelijk vervolgd. De verdediging wierp op dat zij slechts een bevel van haar vader opvolgde en dat het in haar cultuur absoluut ondenkbaar was om een vaderlijk gebod te weigeren. Ze moest wel. In deze cultuur worden (strafbare) handelingen gepercipieerd, niet als zelfstandige daden van een volkomen autonoom individu, maar als organisch voortkomend uit en behorend tot de familie met een onvermijdelijke patriarchale structuur, een soort *corporate actor* (Waters 1999: 157). Dit type van 'groepsdenken' is niet onbekend bij culturele minderheidsgroepen en staat in schril contrast met de premissen van het modern-westers strafrechtsdenken. De consequenties voor het strafrecht van deze diepliggende culturele botsing over de opvattingen van *self and others,* van persoonlijke identiteit en groepsidentiteit zijn nog niet goed onderzocht, hoewel soortgelijke vragen naar mededaderschap en groepsverantwoordelijkheid ook in het moderne strafrecht niet onbekend zijn. De vrouw werd veroordeeld tot 41 maanden gevangenisstraf (waarbij niet vermeld wordt of de vader is vervolgd voor uitlokking; Waters 1999: 157).

En derde significante observatie deed Waters bij de jongere generaties immigranten in vergelijking met hun oudere familieleden. Het beeld van de oude cultuur en haar voorschriften verwaterde vrij snel bij de jongste generatie, die slechts een vaag en vaak geromantiseerd idee overhield van die gebruiken en gewoonten. Er vond een vermenging plaats met de aangeleerde tweede cultuur. Jonge immigranten leven tussen twee vuren, tussen twee culturen en kunnen er niet goed mee overweg. Door betere scholing ontstaan conflicten in het ouderlijk huis en met oudere leden van de familie, die de jongeren vanzelf – als een tweede natuur – naar hun leeftijd- en lotgenoten drijft. Ze hebben in een *Catch 22*-situatie een keus tussen thuis, straat of school, waarbij de keus zeer vaak precies in het midden uitvalt: de straat.

De jeugdige criminaliteit wordt door Waters vooral verklaard uit de getalsmatig grote aanwezigheid van jongeren in dezelfde sociale omstandigheden, uit de groepsdynamiek van het proces van immigratie als zelfstandig sociaal fenomeen,

meer dan uit de cultuur sec. Dit heeft zowel theoretische als beleidsmatige consequenties (Waters 1999: 199-206). Cultuur verklaart niet al het criminele gedrag. Verbeterde scholing zal – contra-intuitief – in eerste instantie niet minder, maar méér criminaliteit veroorzaken vanwege toenemende conflicten met ouders en ouderen in de familie. Dat mag geen reden zijn om dan maar niet te investeren in meer en beter onderwijs voor immigrantenkinderen, omdat op de langere termijn de zelfstandige invloed van cultureel afwijkende normen zal afnemen.

Mijn eigen conclusie hieruit is dat het cultuurconflict transformeert tot een innerlijk-persoonlijk én interpersoonlijk conflict, dat vaak wordt opgelost door enerzijds naar buiten gerichte agressie en criminaliteit, gegeven ook de nog steeds werkzame doorkruiste wederzijdse verwachtingen, anderzijds naar binnen gerichte agressie in de vorm van zelfhaat, zelfmoord, terugtrekgedrag en verlies van zelfrespect. Aan dit serieuze aspect gaat men gewoonlijk voorbij. De zelfmoordcijfers stijgen het sterkst onder immigrantenjongeren, jongens zowel als meisjes, vaak vanwege problemen met ouders over hun seksuele en persoonlijke relaties. Er wordt nauwelijks over gesproken.

'Integratie met behoud van eigen identiteit' mag dan wel als beleidsdoel volledig zijn weggevaagd, als er onder wordt verstaan behoud van persóónlijke identiteit – in plaats van eigen culturele identiteit – zal dit een onmisbaar beleidsdoel moeten zijn in de gehele keten van de strafrechtspleging en op andere beleidsterreinen. Jonge mensen zonder eigen identiteit of zelfs zonder kansen op een zorgvuldig en goed begeleide eigen identiteitsvorming vormen een veel groter gevaar voor de samenleving (psychische ontsporing, voortgezette criminaliteit, fundamentalistisch geloof van *true believers* of politieke radicalisering) dan het door de overheid ondersteunen van cultuurgebonden onderwijsvormen en andere steun aan de vorming tot burgers van een moderne multiculturele samenleving. Barber ziet in zijn bekende studie *Jihad vs Mc World* drie wegen voor immigrantenjongeren met elkaar concurreren: consumentisme, fundamentalisme en burgerschap, *civic competence* (Barber 1995).

In hoeverre zijn de theoretische en praktische conclusies van Waters' *Crime and Immigrant Youth* generaliseerbaar en overdraagbaar naar de Nederlandse situatie? Zijn conclusie dat het immigratieproces zelf de grote beperkingen van sociaal-economische aard en daarmee verbonden spanningen oplevert en dat de cultuur de alledaagse wederzijdse verwachtingen van leden van dominante en minderheidsculturen doorkruist en frustreert, is mijns inziens ook toepasselijk voor Nederland. De gezinspatronen en gezagsverhoudingen echter zijn in de voornamelijk Oost-Aziatische minderheidsgroepen, die Waters bestudeerde, duidelijk anders dan die van Surinaamse, Antilliaanse, Turkse en Marokkaanse immigranten, waarbij het islamitisch geloof nog een bijzonder accent geeft. Antilliaanse en Surinaamse gezinnen vertonen de matrifocale, maar losse gezins-

structuur, met de lange erfenis van *black rage* (Grier en Cobbs 1969) en verdrongen ressentimenten. Hierdoor komen jongeren, vooral na hun immigratie naar Nederland, vaak al op jonge leeftijd in een nogal stuurloze situatie terecht zonder 'vaderlijke' voorbeelden (Sansone 1992; Van San 1998). Werdmölder (1990) en recentelijk De Jong hebben de Marokkaanse groeps- en straatcultuur van criminele Marokkaanse jongeren beschreven, waarbij de eerste wel en de tweede geen cultuur-specifieke verklaring aandraagt. De Jong legt veel nadruk op de onderlinge solidariteit in een situatie zonder veel perspectief en tegenover een vijandige, politionele en justitiële, omgeving. Deze jongeren vertonen typische eigenschappen die overeenkomen met eigenschappen van (criminele) jongeren uit de dominante Nederlandse cultuur. Hij laat daarbij echter na om de spanningen van de immigratiesituatie zelf en met ouders en ouderen in de immigrantencultuur er uitdrukkelijk bij te betrekken (De Jong 2007). De studie van Bovenkerk, Komen en Yesilgöz biedt een uitstekend overzicht van de algehele problematiek van minderheidsgroepen in de strafrechtspleging, waarbij ook vergelijkingen tussen deze minderheidsgroepen geanalyseerd worden (Bovenkerk e.a. 2003).

De Turkse en Marokkaanse opvoeding is sterk gesloten, hiërarchisch en autoritair, waarbij de invloed van oudere familieleden, bijvoorbeeld ooms en broers, op het (criminele) gedrag van jongeren groot is. Mannen worden anders behandeld dan vrouwen, jongens anders dan meisjes, hetgeen veel Turkse en Marokkaanse jongens een groot, op zichzelf geconcentreerd eergevoel geeft en een dubbelhartige houding jegens vrouwen en seksualiteit. Het contrast met de open, min of meer egalitaire Nederlandse opvoedingspraktijken met een vrije houding jegens (homo)seksualiteit is groot. Turkse en Marokkaanse ingezetenen in Nederland wijken het meest af van de normen en waarden van Nederlanders in de opvattingen over de verhouding tussen ouders en kinderen en die tussen mannen en vrouwen (Sniderman en Hagendoorn 2007). Bij de Caraïbische culturen is dit contrast veel minder. Integratie slaagt in deze minderheidsgroepen, onder andere vanwege een betere beheersing van de Nederlandse taal, vaker, en wanneer een vergelijking wordt gemaakt naar sociaal-economische klassen verdwijnt ook het verschil in criminaliteitscijfer geheel: *black middle class* en de hogere strata vertonen geen significante verschillen meer in criminaliteit (Short 1997; Wilson 1987; 1996; 1999). Voor Aziatische en Afrikaanse immigrantengroepen gelden weer eigen regels en gezagsverhoudingen.

Bij elk opvoedingspatroon moet dus gelet worden op cultuur-specifieke kenmerken, maar de algemene observatie van Waters dat bij de tweede en derde generatie de culturele eigenschappen snel en doordringend worden vermengd met westerse waarden en dat dit tot veel interne spanningen binnen de gezinnen binnen de minderheidsculturen leidt, geldt ook voor de mediterrane immigrantenculturen. Naarmate het opleidingsniveau verbetert, nemen de spanningen toe

en stijgt – voor een bepaalde duur – de criminaliteit. Deze onaangename, maar realistische conclusie geldt ook voor de Nederlandse situatie en een adequate reactie hierop is niet om van verdere ontplooiing en opleiding van deze jongeren af te zien, maar om het sociaal-economische integratieproces via beroepsvaardigheden, taalvaardigheden en diploma's te versterken. In de strafrechtspleging – die meer sluitpost dan voorpost van dit proces is – zou vooral de communicatie tussen gezagsdragers en delinquenten uit de minderheidsgroepen extra aandacht en specifieke beleidsmaatregelen vergen, met name persoonlijke, straffe en vroegtijdig ingezette begeleiding (Schuyt 2002; 2003). Hier past een slimme combinatie van dwang en drang. Politieagenten, Officieren van Justitie, rechters, reclasseringsambtenaren en gevangenispersoneel worden allemaal gezien als vertegenwoordigers van de dominante cultuur. Indien de interacties tussen de jeugdige delinquenten en deze vertegenwoordigers op een faire manier verlopen en een *fair trial* de toetssteen van het wederzijdse handelen oplevert, wordt het versterkende effect van de culturele misverstanden op de herhalingsdrang verminderd.

4.3 Cultuur-specifieke delicten en cultureel verweer: eerwraak en vrouwenbesnijdenis

Als het behoren tot een minderheidscultuur geen specifieke verklaring geeft voor het begaan van gewone misdrijven, dan is een rechtvaardiging voor dat gedrag met een beroep op die cultuur ook moeilijk te vinden. Geldt dit nu ook voor wel aan specifieke culturele gedragvoorschriften gebonden misdrijven? Vooral komt deze vraag op bij het verschijnsel dat al veel aandacht gekregen heeft: eerwraak. Kan een cultuur in bepaalde sociale gedragsvoorschriften zo determinerend zijn voor een of enkele van haar leden, bijvoorbeeld in het voorschrift de eer van de familie te redden, wanneer die is geschonden, dat dit in strafrechtelijke zin een strafuitsluitingsgrond (overmacht, noodweer, noodweer-exces) zou kunnen opleveren? Kan het tot strafvermindering leiden?

Deze vragen zijn al vaak en grondig bestudeerd (Wiersinga 2002; Siesling 2006; Ten Voorde 2007; Van Eck 2001; Siesling en Ten Voorde 2007; Yesilgöz en Harchaoui 2003), waarbij de eensluidendheid van de conclusie opvallend is: de ruimte om in strafrechtsdogmatische zin bij eerwraak rekening te houden met de culturele achtergrond van de dader is uiterst gering: moord blijft moord, ongeacht de persoonlijke motieven van waaruit daders handelen. Er heerst onzekerheid of en wanneer rechters blijk geven in dit soort gevallen de culturele achtergrond van de dader mee te laten wegen of behoren mee te laten wegen in hun strafoplegging. Advocaten verkeren in eenzelfde onzekerheid of het verstandig is wel of niet een beroep te doen op het zogenaamde cultureel verweer (Siesling 2006). Er heeft in Nederland een aantal aandacht trekkende zaken plaatsgevon-

den, onder andere in Veghel (Van Eck 2002) en Zevenaar. Culturele verweren zijn in die gevallen niet geaccepteerd en waar geen veroordeling volgde, kwam dat omdat noodweer aannemelijk werd geacht. Met andere woorden, een gewone toepassing van het strafrecht in een buitengewone zaak. Hetzelfde geldt voor de toepassing van leerstukken als uitlokking, mededaderschap en medeplichtigheid. Verwacht wordt dat het aantal gevallen van eerwraak de komende tijd zal stijgen vanwege frequentere familieconflicten bij zelfstandigere keuzen en emancipatie van jonge vrouwen uit de minderheidsculturen, waar eerwraak voorkomt.

Op wettelijk niveau zijn geen specifieke maatregelen vereist, omdat eerwraak valt onder de algemene omschrijving van levensdelicten (287-289 WvSr) en mishandeling die de dood ten gevolge heeft (art. 300-303 WvSr). In artikel 304, lid 1 Sr wordt de straf verhoogd, indien de mishandeling, met de dood tot gevolg, wordt gepleegd tegen echtgenoten, ouders of een kind. Niettemin wordt er door politici en vanuit de Tweede Kamer op aangedrongen om eerwraak met een strafverhogende bepaling beter te bestrijden. Ten Voorde brengt hier terecht tegen in dat op moord reeds de hoogste straf staat en dat een specifieke strafverhoging van eerwraak neerkomt op het invoegen van een subjectief element in het op zichzelf objectief gerichte Nederlandse strafrecht. Niet de intenties van de dader maar de handelingen zelf worden strafbaar gesteld (Ten Voorde 2007: 48). Er zijn mijns inziens dan ook geen nadere wettelijke regelingen van eerwraak noodzakelijk.

Bij de opsporing en berechting hebben de politie, justitie en rechters baat bij meer kennis en informatie over de achtergronden van eerwraak. Maar begrijpen of verklaren leiden ook hier nimmer tot alles vergeven. Een en ander kan wel leiden tot een betere procesvoering en een beter afgewogen rechterlijk oordeel, waarbij de achtergronden van de daad en dader, geheel volgens de bestaande mogelijkheden van het strafrecht, aan de orde worden gesteld en meegewogen. Het proefschrift van Wiersinga wijst hier op voortreffelijke wijze op de ruimte die het strafproces biedt, sterker zelfs: gebiedt. Op basis van de strafrechtstheorie van 't Hart wijst zij vooral op de plicht tot *due process* die in gevallen waarin leden van culturele minderheidsgroepen strafrechtelijk worden vervolgd en berecht, zwaar dient te wegen. Door de culturele kloof en mogelijke misverstanden, vooral in de vertolking van de gevoelens van betrokkenen en in de vertolking van de verschillende gebezigde talen, en in de uitleg van de impliciete waarden die het strafrecht en het strafproces vertegenwoordigen, ontstaat gemakkelijk het gevaar van ongelijke behandeling van verschillende leden van de samenleving. Dit legt de plicht op om de beginselen van procesrecht op een bepaalde wijze toe te passen bij dergelijke culturele conflicten, in het bijzonder wanneer het gaat om cultuurspecifieke delicten (Wiersinga 2002). De beoordeling van eerwraak legt een algemener principe van publiekrecht in de multiculturele samenleving bloot, namelijk duidelijk *normeren* al hetgeen in strijd is met de grondbeginselen van de

rechtsstaat, zoals hier het recht op leven, en tegelijkertijd *confronteren en bespreekbaar maken* waarom dat zo is – en het strafproces biedt daartoe ruime mogelijkheden. Daarnaast zijn specifieke beleidsinspanningen van uitvoerende instanties nodig om het niet toelaatbare gedrag zo veel mogelijk terug te dringen, beter op te sporen en alternatieve manieren van doen en denken in de minderheidscultuur te stimuleren, zoals bijvoorbeeld het bevorderen van een geëmancipeerder seksuele moraal, waarbij vrouw en dochters niet het 'bezit' zijn van mannen en familieleden. Of men kan meer aansluiting zoeken bij de eveneens bestaande traditie van financiële compensatie als alternatief voor wraak.

Naarmate het strafproces in gevallen van eerwraak de waarden van de dominante cultuur onderstreept, kan er een symbolische werking van uitgaan. Deze uitstralende werking hoeft mijns inziens niet per se gepaard te gaan met een pleidooi voor het door de rechter opleggen van hogere straffen bij eerwraak ter generale preventie. *First offenders* moeten als zodanig beoordeeld worden. Niet de cultuur, maar het individu is strafbaar (Siesling en Ten Voorde 2007). De toepassing van de algemene, klassieke beginselen van het strafrecht bieden voldoende ruimte om rekening te houden met de persoon van de dader van welke afkomst of herkomst ook.

Bij vrouwen- of meisjesbesnijdenis kan eenzelfde strategie worden gevolgd van a) normeren, b) confronteren en bespreekbaar maken, c) tegelijkertijd beleidsinspanningen entameren teneinde het in onze rechtsorde niet-geoorloofde verschijnsel van de vrouwen- of meisjesbesnijdenis tegen te gaan en te verminderen. De keuze tussen deze elementen is hier scherper. Het verschijnsel als zodanig vindt in kleine kring van bepaalde minderheidsculturen (Somaliërs, Eritreërs, Egyptenaren, Soedanezen) plaats in deels onbekende aantallen (geschat wordt op jaarlijks tenminste vijftig gevallen) en op deels onbekende plaatsen (Dekkers e.a. 2006). Beleidsmakers zijn al sinds 1992 bezig (Emancipatieraad 1992) om, op basis van onderzoek, te verkennen welke omvang het verschijnsel heeft en hoe de hardnekkige culturele gewoonten, hier te lande strafbaar als mishandeling en een inbreuk op de lichamelijke integriteit, kan worden bestreden (Hirsch Ballin 1993). De personen die besnijdenis ondergaan, kunnen er, anders dan bij eerwraak, een eigen identiteit, status en bescherming aan ontlenen die binnen de eigen culturele groep zwaar tellen. Daartegenover staat levenslange verminking van geslachtelijke en evenzeer persoonlijke, identiteitsbepalende kenmerken. Wereldwijd wordt deze praktijk afgewezen en bestreden en Nederland heeft zich bij deze internationale veroordeling aangesloten. Op beleidsniveau botst de wens om te komen tot een duidelijker, specifiek wettelijk verbod van dit verschijnsel, duidelijk *normeren,* met eveneens wenselijk geachte terughoudendheid van uitsluitend repressie vanwege de vrees dat dergelijke praktijken, met meer schade-

lijke gevolgen, ondergronds en binnenskamers voortgezet worden. Het moeilijke dilemma om hier het minste kwaad te vinden is lastig oplosbaar. Dwang en drang strijden om de voorrang.

De Nederlandse regering is in 2005 een campagne gestart. Zo gaat de juridische verjaringstermijn pas in na de achttiende verjaardag in plaats van na de ingreep, zodat de betrokkene, meerderjarig geworden, haar ouders alsnog kan aanklagen wegens mishandeling. Er komt geen wettelijke meldplicht van artsen: 'Gevreesd werd dat ouders bij het invoeren van zo'n meldplicht artsen of andere hulpverleners gaan mijden.' (Dekker e.a. 2006: 132) Wel wordt aan medische hulpverleners gevraagd dit onderwerp in gesprekken met patiënten aan de orde te stellen. Het voorstel van Kamerlid Hirsi Ali om alle meisjes uit risicogroepen te verplichten om zich te laten controleren nam het toenmalige kabinet niet over, omdat dit als een te zware inbreuk op grondwettelijke individuele vrijheden werd beoordeeld, maar tevens vanwege het risico om alle contacten van jeugdgezondheidszorg met deze ouders of hun kinderen te verliezen, met ernstige consequenties. Ook werd gedacht aan strafverhoging voor die ouders die hun dochter in het buitenland laten besnijden, en bij terugkeer in ons land worden vervolgd voor mishandeling (op basis van art. 5 en 5a WvSr).

Een blijvende rechtvaardiging om tegen deze sterke culturele voorschriften en gewoonten op te treden is – naast de bescherming van elementaire rechten – gelegen in de aanwijzingen dat ook binnen de minderheidsgroepen zelf verzet tegen vernederende of onterende culturele praktijken is waar te nemen (zoals ook Gandhi zich heel zijn leven heeft verzet tegen het kinderhuwelijk, dat hij op zeer jonge leeftijd zelf moest sluiten). Dekkers e.a. geven voorbeelden van dit verzet (Dekkers e.a. 2006: 135-154). Het afsterven van oude culturele gewoonten wordt, zoals wel vaker gebeurt bij andere gewoonten, vooral door de oudere generaties tegengehouden. Grootmoeders vervullen een eigen rol bij de instandhouding ervan. Juist om bij de spanningen tussen de generaties steun te verlenen aan het verzet van de jongste generatie die zich een plaats verwerft binnen de Nederlandse rechtsorde, ben ik een voorstander van het formuleren van een nieuw wettelijk verbod van vrouwenbesnijdenis, een specifiek delict, en opname in het Wetboek van Strafrecht. Immers, de oudere generaties zijn hier vrijwillig naar toe gekomen en aanvaardden daarmee de onderwerping aan de wettelijke strafrechtelijke normen van de nieuwe staat; de kinderen worden hier geboren en worden onvrijwillig onderworpen aan gewoonten uit een land dat ze niet kennen en waarschijnlijk ook nooit meer zullen kennen. In dat geval weegt de dwang zwaarder dan de onzekerheid van het bereiken van de gewenste situatie met voornamelijk drangmiddelen.

De keuze is niet, zoals bij veel beleidskwesties, tússen dwang en drang, maar bijna altijd tussen de sterkte van de dwang en de zwaarte of lichtheid van de

drang in hun onderlinge combinatie. Om uitdrukking te geven aan een duidelijke, internationaal erkende, norm is een wettelijk verbod van meisjesbesnijdenis in Nederland wenselijk geacht (Kool 2005) en inmiddels erkend.

4.4 Huiselijk geweld en het gevaar van selectiviteit

Huiselijk geweld is een niet-cultuurgebonden en niet-klassegebonden verschijnsel dat in veel kringen voorkomt. Als zodanig hoeft het niet in het kader van de multiculturele samenleving, zoals door mij beperkt gedefinieerd, behandeld te worden. Alle vormen van geweld van mannen jegens vrouwen en kinderen, van ouders jegens kinderen en van opgroeiende kinderen jegens ouders zijn op een of andere manier strafbaar gesteld in de bepalingen van het commune strafrecht, zoals mishandeling en incest. De discussie of de opvoedende klap wel of niet wettelijk moet worden verboden valt in het niet bij de veel lastiger vraag hoe de vele vormen van huiselijk geweld en mishandeling in de hedendaagse samenleving kunnen worden teruggedrongen. Toch is er bij beide vragen sprake van culturele achtergronden. Bij het verbieden van de opvoedende klap hoopte men dat een signaal zou uitgaan naar de leden van culturele minderheidsgroepen dat slaan en ander geweld in de opvoeding niet aanvaard kan worden. Daarmee werd er stilzwijgend van uitgegaan dat in de opvoedingspraktijken van een groot aantal culturele minderheidsgroepen geweld niet geschuwd wordt. De ervaring met leerlingen op scholen van primair en voortgezet onderwijs, alsmede de ervaring van behandelende en toezichthoudende artsen geven eveneens indicaties dat de opvoeding van kinderen uit vele immigrantengezinnen problematisch is. Een onvoldoende voor een bepaald vak kan aanleiding zijn voor een flink pak rammel thuis. De materiële omstandigheden van veel gezinnen zorgen voor spanningen tussen ouders en opgroeiende kinderen die zich kunnen ontladen in geweldsgebruik in beide richtingen: jongens tegen hun moeders, vaders tegen echtgenote, dochters en zonen (tot een bepaalde leeftijd).

Wettelijke dwang is aanwezig, zodat het hier vooral gaat om de keuze van de juiste beleidsmaatregelen. Wederom staat hier de vraag centraal van dwang of drangbeleid: uithuisplaatsing, onttrekking van de ouderlijke macht enerzijds of gezinscoaching, persoonlijke zelfbeheersings-trainingen en therapeutische gezinsgesprekken anderzijds. Dit algemene beleid ten aanzien van huiselijk geweld hoeft hier niet aan de orde te komen, maar slechts de kwesties die de strafrechtspleging aangaan. Daarbij zijn drie problemen te signaleren. Allereerst het probleem dat veel huiselijk geweld plaatsvindt 'achter de voordeur', waardoor bij de opsporing van deze gewelddadige activiteiten politie en justitie veel moeilijkheden ondervinden (nog afgezien van de meldbereidheid van de slachtoffers). Ook de privacy van het gezin moet worden geëerbiedigd, zodat niet zonder enige

vorm van verdenking binnengetreden kan worden. Politie en justitie zijn veelal afhankelijk van de signalen die hulpverleners opvangen en die zijn weer gebonden aan andere beroepsmatige waarden en normen dan de sterke arm van de staat. Samenwerking met de autoriteiten kan de vertrouwensbasis van hulpverleners ondermijnen (dit geldt evenzeer voor onderwijzend personeel); niet samenwerken laat de ongewenste situatie vaak bestaan. Daarnaast is de taakafbakening van publieke verantwoordelijkheid van de overheid en particuliere verantwoordelijkheid van hulpverleningsorganisaties vaak een probleem: wie doet wat? Wie betaalt waarvoor? In de praktijk worden deze lastige uitvoeringspraktijken opgevangen door wederzijdse samenwerking en afspraken, hetgeen de directe bestrijding van huiselijk geweld bureaucratiseert en frustreert (denk aan de problemen in de jeugdhulpverlening).

Het tweede probleem is de veelvuldige constatering dat de lage sociaal-economische groepen in de samenleving, waartoe immers ook veel immigrantengezinnen behoren, veel ongevoeliger zijn voor repressieve maatregelen dan de midden- en hogere klassen, die veel te verliezen hebben. Zij ervaren strafrechtelijke interventie als een soort natuurlijk lot. De geringe bereidheid om daden te bekennen kan meer vanuit dit lot verklaard worden dan per se uit eigenschappen van de cultuur (bovendien komt en kwam dat in 'de beste kringen' van criminele Nederlanders ook voor: het geeft blijk van een strategische houding tegenover opsporende en berechtende autoriteiten). In culturele minderheidsgroepen wordt de aangifte van huiselijk geweld bovendien nog bemoeilijkt door de daarmee in het geding zijnde familie-eer (Kelly 2003: 77). De algehele perceptie dat bemoeienis van politie en justitie alleen maar ten nadele van alle betrokkenen kan plaatsvinden, maakt het des te moeilijker om het verborgen patroon van huiselijk geweld goed te registreren en vervolgens tegen te gaan.

Juist door deze moeilijkheid kan, ten derde, het probleem ontstaan dat in de opsporing juist extra wordt gelet op de misstanden in deze lage sociaal-economische lagen van culturele minderheidsgroepen. Het gevaar van selectief opsporen en berechten begeleidt het strafrecht al zolang het bestaat, maar in de moderne samenleving, met de uitdrukkelijk geboekstaafde normen van gelijkheid en onpartijdigheid, is de gevoeligheid voor ongelijke behandeling toegenomen. In de multiculturele samenleving komen daar problemen van onderscheid naar huidskleur en etniciteit bij. Politieagenten hebben hun eigen vuistregels opgebouwd, waarmee de tegen hun opgeheven vuisten worden beoordeeld. Het probleem van selectiviteit in alle schakels van de strafrechtspleging, tot en met detentievormen en detentievoorwaarden toe, eist een permanente bewaking van de interne beginselen van het strafrecht en de gelijke behandeling van burgers. In scholing en bijscholing van uitvoerende politieambtenaren, de *street level bureaucrats,* en andere gezagsdragers moet daar aandacht aan worden besteed. Het hoeft niet te

leiden tot bewuste wijziging van de wettelijke regelingen en beginselen van de strafrechtspleging in een multiculturele samenleving. Slechts de blijvende alertheid tussen *law in the books* en *law in action*, tussen leer en leven, wet en werkelijkheid is geboden.

4.5 Discriminatie

Selectiviteit in de strafrechtpleging ten aanzien van culturele minderheden speelt nog op een bijzondere manier, namelijk bij de opsporing, vervolging en berechting van zogenaamde discriminatiedelicten: overtredingen van het verbod tot rassendiscriminatie, van discriminerend optreden bij de toelating tot openbare gelegenheden zoals disco's en bij het (klacht)delict van strafbare belediging (art. 261-271 Sr). De vervolging en berechting op zichzelf eisen een eerlijke en adequate behandeling van deze delicten en behoeven in principe geen aanpassing van de strafwetten. Maar het gevaar bestaat dat slechts wordt opgetreden tegen bepaalde overtredingen en tegen bepaalde bevolkingsgroepen. Selectiviteit is hier een dubbel gevaar: indien bij gewone delicten leden van culturele minderheidsgroepen meer dan evenredig of meer dan de toevalsgrens aangeeft worden vervolgd, dan treft deze ongelijkheid hen des te meer wanneer *niet* wordt opgetreden bij gevallen van rassendiscriminatie en andere vormen van discriminatie, waarbij zij het mikpunt zijn. Toen Janmaat in 1996 verklaarde de multiculturele samenleving te willen afschaffen (tussen haakjes: hoe hij dat ooit zou kúnnen doen, namelijk een samenleving afschaffen, is me nooit duidelijk geworden) werd hij door het hof Arnhem veroordeeld tot twee maanden voorwaardelijke gevangenisstraf en een boete van 7500 gulden. Het hof vond 'discriminatie van in Nederland aanwezige etnische minderheden' bewezen. Het daartegen gerichte cassatieberoep werd door de Hoge Raad verworpen (zie HR 18 mei 1999, nr. 108 960; *NJ* 1999/634 (Janmaat), met noot 't H.). Wat er sindsdien aan het adres van diezelfde minderheden is gezegd en geschreven maakt dit arrest niet slechts curieus als historisch ijkpunt van normen en waarden, maar leidt minstens tot de vraag of de angst bij beledigde partijen en vervolgende instanties om voor gek te worden versleten niet te hoog geworden is. Het ondeugdelijk aangewende middel van Janmaat is inmiddels veranderd in giftig fanatisme en regelrecht racistische uitspraken. Vervolging wegens discriminatie van bevolkingsgroepen kent vanaf het proces van W.F. Hermans over de belediging van katholieken in *Ik heb altijd gelijk* (1952) via het Ezelsproces en Beeldreligie een lange traditie van pijnlijk betrapte tenen. De rechter geeft de grenzen aan, waarbij veel mogelijk is. De strafrechter vervult in deze een belangrijke zelfstandige rol in het aangeven van wat wel en niet geoorloofd is in uitingen in de multiculturele samenleving. Hier zullen ongeveer gelijke maatstaven voor de verschillende groepen in de samenleving

moeten worden aangehouden, waarbij de leden van de dominante cultuur, of ze nu Kamerleden of kamergeleerden zijn, geen voorrang of voorkeursbehandeling dienen te krijgen in het uiten van grove beledigingen aan het adres van leden van culturele minderheidsgroepen (Bregstein 2007; Schuijt en Voorhoof 1995; Van Stokkom e.a. 2007).

4.6 Een boerkaverbod?

De Tweede Kamer nam op 10 oktober 2005 een motie aan van het lid Wilders, waarmee het toenmalige kabinet verzocht werd 'het openbaar gebruik van de boerka in Nederland te verbieden' (*Kamerstukken II* 2005/2006, 29 754, nr. 41). Deze politieke steun vanuit een groot gedeelte van het parlement heeft geleid tot naarstig juridisch onderzoek naar de mogelijkheden om de vele vormen van gezichtsbedekking te onderscheiden van die van een boerka. Het blijkt lastig te zijn om de termen te vinden waarmee in een algemene strafbepaling een algeheel boerkaverbod kan worden opgenomen en waarmee 'openbaar gebruik' bevredigend kan worden afgebakend (Vermeulen e.a. 2006). De staatsrechtelijke vraag naar de plaats en de positie van religieus-symbolische kleding en de reikwijdte van de godsdienstvrijheid zal ik behandelen in paragraaf 5, maar daarnaast is de vraag of het openbaar gebruik van een boerka verboden *moet* worden een duidelijk voorbeeld van de keuze van strategie, die ik in paragraaf 3 heb voorgesteld: *normeren, confronteren, gedogen*. Het dragen van een boerka in de openbare ruimte dient mijns inziens te worden gedoogd of getolereerd, en juist niet strafrechtelijk te worden verboden.

Op zichzelf stuit het dragen van een boerka mij tegen de borst: het miskent de noodzaak van openheid naar medeburgers en bemoeilijkt ten zeerste een normale communicatie; het is een van de culturele gewoonten die niet passen in de dominante cultuur van een moderne samenleving (de *conductnorms* van Sellin). De personen die willens en wetens naar ons land zijn gekomen weten dat ze in een andere cultuur zullen leven, waar andere gedragsnormen heersen. Een boerka op straat en in het openbaar vervoer is 'een ergerlijk feit', hoewel de aantallen die op straat worden gezien overigens zeer meevallen: hooguit enkele honderden (Vermeulen e.a. 2006).

Op plaatsen waar het dragen van een gezichtsbedekkende boerka in strijd komt met de functionele eisen die een beroepsuitoefening met zich meebrengt, zoals in een ziekenhuis, in een klas- of leslokaal van een school, achter het stuur van een auto, en bij het werk van alle functies waarin een gesprek en open communicatie tot de kern van een beroep wordt gerekend (beroepskeuzeadviseur, psychotherapeut, huisarts, rechter en dergelijke), kan een boerka verboden worden op grond van de functionele eisen die een moderne samenleving aan haar

leden stelt. Beroepsregels en andere uitvoeringsreglementen waarin beroepseisen worden gesteld vormen de grondslag van zo'n verbod. Zou dan toch gekozen moeten worden voor algeheel verbod voor boerka's in de openbare ruimte?

Mijn antwoord op deze vraag is ontkennend. Het berust op een toepassing van de theorie van tolerantie die niet alleen ontwikkeld is naar aanleiding van de gewelddadige godsdiensttwisten van de zestiende en zeventiende eeuw in Europa, maar ook voor een politieke strategiekeuze in de multiculturele samenleving anno 2009 nog goed bruikbaar is. Het gaat om de keuze van het ergste kwaad. Wat is in feite erger: de consequenties van een boerkaverbod of hier en daar en af en toe oogluikend kijken naar geloken ogen? Wat geen van de Kamerleden zich kennelijk heeft afgevraagd is hoe het boerkaverbod feitelijk zal worden gehandhaafd. Ik stel me voor: op de eerste dag van het geldend verbod gaan vijf vrouwen met boerka wandelend naar de moskee. Wat doet de politie, die belast is met de handhaving van wetten? Worden de vrouwen bekeurd en beboet, maar mogen ze de weg naar de moskee vervolgen? Ze worden opgepakt en krijgen een straatverbod. Een week later komen vijftig vrouwen in boerka's en er vindt een herhaling van gebeurtenissen plaats. Er ontstaat wrijving, rumoer, heisa en bij het politieoptreden ontstaan kleine relletjes, met nieuwe en zwaardere strafbare feiten. De boerkaoptocht wordt verboden. De volgende week komen er vijfhonderd vrouwen in boerka's, ook vrouwen die nooit eerder een boerka droegen, en nu bovendien omringd worden door talloze strijdvaardige gelovigen (onder de lampen van de bijeen gestroomde internationaal pers). De neiging om anderen te onderdrukken wordt nu niet meer onderdrukt, de collectieve eer staat op het spel en het conflict escaleert tot een gewelddadig treffen en een wereldwijd schandaal. Wat is erger? Erasmus gaf het antwoord op deze vraag door steevast te kiezen voor het kleinste kwaad. De pragmatische toets, dat wil zeggen het consequent toetsen van een voorstel of besluit aan de mógelijke en waarschijnlijke handelingsgevolgen van dat besluit, leidt me tot de conclusie dat, los van alle redenen van godsdienstvrijheid, een verbod tot het dragen van boerka's in de openbare ruimte de samenleving meer schade zal berokkenen dan goed zal doen. Om die reden ben ik van mening dat de strategie van tolereren van kleine zwarigheden en ergernissen, gepaard met voortgezette discussies over de ongepastheid van boerka's in een moderne samenleving, in dit geval beter is dan normeren en verbieden. Het vrijwillig afleggen van godsdienstig-symbolische kledij wordt een belangrijke deugd in de multiculturele samenleving. Er dient geen algemeen wettelijk verbod te komen van het dragen van boerka's in de openbare ruimte. De Tweede Kamer doet er goed aan terug te komen op die motie.

Een algeheel boerkaverbod uit veiligheidsoverwegingen ten behoeve van de terreurbestrijding lijkt mij evenmin aan de orde, omdat vele vormen van vermomming (van kloosterpij tot bivakmuts en integraalhelm) dezelfde gevaren opleveren. Een

goede terreurbestrijding zal zich van andere middelen bedienen dan een cultureel specifieke bepaling. Terrorisme is niet identiek met noch inherent aan een multiculturele samenleving, zoals het terrorisme van Duitse en Italiaanse jongeren in de jaren zeventig reeds aangeeft. Om die reden laat ik dit onderwerp hier rusten. Terreurbestrijding is een vak apart en een andere tak van wetenschap geworden.

5. Enkele staatsrechtelijke kwesties uitgediept

5.1 Groepsrechten voor culturele minderheden?

Het staatsrecht biedt klassieke vrijheden aan burgers, geeft grondwettelijk beschermde rechten en garandeert mogelijkheden voor politieke en maatschappelijke participatie van minderheidsgroepen in de samenleving. Waar het strafrecht negatief de ruimte voor het recht in een multiculturele samenleving afbakent, biedt het staatsrecht positieve ruimte. Is die ruimte voldoende? Of zijn er extra rechten nodig om het functioneren van culturele minderheden in de hedendaagse samenleving te ondersteunen. In dit verband verwijst men naar artikel 27 van het Internationaal Verdrag van Burgerlijke en Politieke Rechten (IVBPR), dat als volgt luidt.

> 'In staten waar zich etnische, godsdienstige of linguïstische minderheden bevinden, mag aan personen die tot die minderheden behoren niet het recht worden ontzegd, in gemeenschap met andere leden van hun groep, hun eigen cultuur te beleven, hun eigen godsdienst te belijden of zich van hun eigen taal te bedienen.'

De vraag is aan wie dit recht toekomt: aan individuele leden van deze minderheden of aan de cultuur als zodanig? Wat kan worden verstaan onder het beleven van de eigen cultuur? Wordt daaronder verstaan dat men eens per jaar in nationale kledij mag paraderen en culturele festivals mag organiseren of dat het culturele erfgoed van een minderheidsgroep of van een minderheidstaal nimmer mag verdwijnen?

Voorstanders van het vastleggen van groepsrechten voor culturele minderheden wijzen op het belang van het behoren tot een cultuur en tot een gemeenschap voor de identiteitsvorming van mensen. Individueel welzijn hangt in deze visie af van de doeleinden en sociale relaties die cultureel worden bepaald en vastgelegd. Behoren tot een groep of cultuur verhoogt het zelfrespect van de leden van die cultuur, die algemeen dient te worden gerespecteerd en niet tot object mag worden gemaakt van ridiculisering, haat, discriminatie en vervolging (Margalit en Raz 2000: 87). De argumenten ten gunste van groepsrechten stoelen op die van het gemeenschapsdenken in het algemeen. De gemeenschap en de cultuur vormen de bron van waarden en dienen als zodanig geëerbiedigd en gekoesterd

te worden. Deze waarden dienen tevens als tegenwicht tegen de vervreemdende werking van het 'abstracte en bleke' mensbeeld van het liberalisme, met zijn nadruk op individuele autonomie. Maar dit communitaristische denken maakt geen onderscheid tussen de *sources of value* en *the locus of value*. Ook als men toegeeft dat de gemeenschap dient als bron van waarden, dan nog zijn de individuele leden de dragers van die waarden en van de daarvan afgeleide rechten. Bovendien gaat het gemeenschapsdenken gemakkelijk voorbij aan de belangenconflicten die kunnen ontstaan tussen de rechten van een individu binnen een gemeenschap en de waarden van die gemeenschap (men denke bijvoorbeeld aan de veertigjarige onderdrukking van het bekend worden van veelvuldig misbruik van jonge kinderen door priesters van de Amerikaanse katholieke kerk, dat slechts door een beroep op recht van buiten de gemeenschap, op individuele schadevergoeding, aan het licht kon komen). Men gaat meestal uit van een nostalgisch beeld van een conflictvrije en harmonieuze gemeenschap en cultuur, hetgeen in de meeste gevallen in werkelijkheid niet het geval is. Conflicten tussen ouders en kinderen zijn meer regel dan uitzondering.

Tegenstanders van groepsrechten wijzen derhalve op de ambivalenties en de onbepaaldheid van culturen. Culturen worden veel te veel voorgesteld als homogeen van aard en als geïsoleerd van andere culturen, hetgeen ze nimmer zijn noch ooit zijn geweest (Sen 2006). Culturen hebben wel invloed op iemands ontwikkeling, maar determineren deze niet. Bovendien maakt het cultuurargument nog niet duidelijk of dit opgaat voor élke cultuur noch voor wélke cultuur. Mensen kunnen aan verschillende culturen hun ontwikkeling te danken hebben. Niets bepaalt dat dit per se de cultuur van etnische of linguïstische herkomst dient te zijn. Het primaire milieu van gezin en significante anderen kan voor de ontwikkeling van personen belangrijker worden geacht dan het in zijn algemeenheid deel uitmaken van een cultuur.

Brian Barry wijst op de vrijwilligheid van de keuze van het behoren tot een cultuur. Hij geeft als voorbeeld de Sikh in Engeland, die vanwege de cultureel-religieuze verplichting tot het dragen van een tulband geen motor kan rijden, dat hem tot het dragen van een helm verplicht. Die Sikh mag, volgens Barry, niet klagen. 'Niet de wet is unfair en verhindert voor hem een mogelijkheid, maar zijn private preferentie maakt het hem onmogelijk motor te rijden.' (De Wit 2005: 98; Barry 2001) Hij heeft, kortom, een dure keuze gemaakt waar hij zelf de consequenties van moet dragen. In een liberale rechtsorde passen dan ook geen groepsrechten. Waldron gaat nog een stapje verder. Deze rechtsfilosoof wijst erop dat het willen behoren tot één cultuur zeker niet bij alle mensen even sterk is ontwikkeld. Integendeel, de moderne, kosmopolitisch gerichte samenleving met zijn mondiale economie, de toename van mobiliteit, de ontwikkeling van internationale (juridische) instituties en de toegenomen communicatie maakt het onmogelijk vast te

stellen waar de ene cultuur begint en de andere ophoudt. Ook kleinere, etnische culturen zijn, onder andere voor de handhaving van art. 27 IVBPR, afhankelijk geworden van een internationale omgeving en uitwisseling. Het is onmogelijk én onwenselijk om elke cultuur intact te houden zoals die ooit is geweest.

> 'We are not the selfmade atoms of liberal fantasy, but neither are we exclusively products or artefacts of single national or ethnic communities. We are made of our languages, our literature, our cultures, our science, our religions, our civilizations – and these are human entities that go far beyond national boundaries and exist, if they exist anywhere, simply in the World.' (Waldron 1997: 123)

Tenslotte resteert de vraag of een (etnische) cultuur te allen tijde moet worden gehandhaafd, ongeacht de inhoud van die cultuur. Kan een cultuur voor uitsterven worden behoed? Sommige culturen hebben tradities die niet meer zijn te handhaven in een moderne wereld. Zo bestonden de belangrijkste waarden van de Crow-indianen in de Verenigde Staten uit het veroveren en vervolgens scalperen van leden van vijandige stammen. Wie de meeste scalpen mee naar huis bracht, verwierf het hoogste prestige, kreeg macht en was geliefd bij vrouwen. Jonathan Lear vertelt van de grote moeite die het deze stam heeft gekost om deze *warrior culture* aan te passen aan de eisen van de moderne tijd. Na een lange interne strijd tussen de behoudzuchtigen die de traditionele waarden wilden handhaven en de vernieuwers die deze wilden omvormen tot moderne *warrior*-deugden, zoals het streven naar excellentie in het onderwijs, is deze specifieke cultuur nog net van de ondergang gered (Lear 2006). Met andere woorden: niet alle culturele waarden zijn intrinsiek belangrijk te achten, cultuur op zich is niet intrinsiek waardevol; niet elke cultuur dient te blijven. Dat hangt geheel af van de inhoud van die waarden. Er bestaat geen recht op het behoud van elke cultuur. Ook onze eigen Nederlandse cultuur bevat atavistische elementen, die beter achter ons gelaten kunnen worden. De uitdrukking van het parlementslid Wilders: 'Hoofddoekjes, ik lust ze rauw', kan psychoanalytisch geduid worden als een ongeremd verlangen tot kannibalisme, dat niet verenigbaar is met de waarden van een moderne en beschaafde samenleving (zie Kilgour 1990).

5.2 *De ondersteuning van culturele minderheden*

5.2.1 Algemeen

De afwijzing van groepsrechten voor culturele minderheden betekent niet dat de belangen van individuele leden van minderheidsgroepen geen extra aandacht zouden mogen krijgen, nog minder dat de cultuur van minderheidsgroepen zomaar kan worden aangevallen, bespot of vernietigd. Binnen de democratische

besluitvorming staat het aan de wetgever en de overheid vrij om bepaalde steun te verlenen aan bijzondere groepen die in een positie verkeren dat hun maatschappelijke en politieke participatie, bijvoorbeeld door achterstanden in onderwijs, niet of nauwelijks wordt gerealiseerd. Maar de argumentatie voor dergelijke steun wordt dan niet ontleend aan een 'cultureel' argument, maar aan het meedoen aan en het zo goed mogelijk functioneren binnen de democratische rechtsstaat. Deze rechten komen dan toe aan de individuele leden van deze culturele minderheidsgroepen, die in maatschappelijke armoede en achterstand verkeren.

Bestrijding van armoede, verbetering van huisvesting of de verwerving van taalvaardigheden, zowel van de eigen moedertaal als die van de Nederlandse taal, behoren tot het gewone arsenaal van een overheid die de plicht heeft de toegang tot recht en samenleving van bepaalde groepen te garanderen. Aard, omvang en financiering van dergelijke programma's zijn plaats- en tijdgebonden. Ze verschillen niet wezenlijk van andere overheidsprogramma's die op parlementaire of lokale besluitvorming berusten. Maar vanwege het feit dat de culturele minderheidsgroepen in de multiculturele samenleving, zoals door mij in paragraaf 1 geformuleerd, gewoonlijk afkomstig zijn van gedekoloniseerde gebieden, of van asiellanden, waar de noden hoog zijn, kan de indruk ontstaan dat deze speciale overheidsaandacht in de eerste plaats gericht is op het behoud van culturele identiteit. Het uit elkaar houden van doel en middelen is hier van belang. Het doel blijft participatie in democratie en *civil society*, zoals dat ook geldt voor elke andere groep met vergelijkbare problemen. Veiligheid in de wijk is niet cultuurgebonden, en dus voor iedereen, ook de traditionele bewoners van oude wijken, geboden. Maar de gekozen middelen kunnen instrumenteel gezien soms ook inhouden dat aan de culturele aspecten van bepaalde minderheidsgroepen bijzondere aandacht wordt besteed: onderwijs in eigen taal, cultuur en geschiedenis kunnen dan naast onderwijs in Nederlandse taal en geschiedenis instrumenteel onontbeerlijk zijn om integratie in het nieuwe land te bevorderen. Vanwege het vrijwilligheidsaspect van immigratie en cultuur is de uiteindelijke verdeling van de verantwoordelijkheid tussen eigen draagkracht en overheidssteun een kwestie van afweging van plaatselijk en landelijk beleid.

5.2.2 Religie-gebonden, door de overheid bekostigd onderwijs

Een aparte vraag is de overheidsbekostiging van specifiek aan religieuze of culturele minderheden gebonden onderwijs. Vrijheid van onderwijs, niet op kosten van de overheid, is zonder meer gegarandeerd door internationale verdragen, maar de lange traditie van bijzonder en algemeen bijzonder onderwijs, door de overheid op gelijke voet bekostigd, krijgt een nieuwe dimensie, nu de vraag zich voordoet of de ontwikkeling van een nieuwe islam-zuil van bijzonder onderwijs, nu wel of niet moet worden ondersteund. In dit kader is de lange tra-

ditie van de Nederlandse onderwijspacificatie en artikel 23 van de grondwet opnieuw ter discussie gesteld. Deze vraag heeft principiële en praktische kanten. De principiële vraag heeft vooral betrekking op het gelijkheidsbeginsel: waar de Nederlandse religieuze minderheidsgroepen van katholieken, protestanten, antroposofen, montesorrianen en dergelijke gedurende vijfentachtig jaar in de gelegenheid zijn gesteld eigen vormen van onderwijs te ontwikkelen, met inachtneming van alle kwaliteitseisen die daarbij zijn gesteld, zou het vreemd zijn om dit recht aan een nieuwe godsdienstige groepering te onthouden, omdat men vreest dat de leerlingen op de moslimscholen niet op de juiste wijze zouden worden opgeleid. Wat aan een religieuze of andere groepering is toegestaan, kan niet zonder ernstige gronden aan een andere, eventueel minder welgevallige religieuze groepering, worden onthouden. Het zou uiterst hypocriet zijn en in strijd met het gelijkheidsbeginsel om juist nu art. 23 Gw te willen wijzigen om daarmee specifiek moslimonderwijs te bemoeilijken. Zolang de grondwet niet is gewijzigd zal het bijzonder moslimonderwijs niet eens kunnen worden verhinderd. De kwaliteiteisen zullen dezelfde zijn als die aan andere scholen gewoonlijk worden gesteld en de inspectie moet in staat geacht worden om, net als bij alle andere scholen, op deze kwaliteit toe te zien en te toetsen aan de normen dat het onderwijs de leerlingen voldoende voorbereidt op deelname aan een moderne democratische rechtsstaat en samenleving, inclusief normen van gelijkheid van man en vrouw. Burgerlijke idealen van gelijkheid, vrijheid en burgerschap dienen in het funderend en voortgezet onderwijs ruimschoots aan de orde te komen (Macedo 2006).

Praktischer is de vraag of dit verzuilde onderwijs moet worden aangemoedigd of – met het oog op een goed functionerende multiculturele samenleving – zou moeten worden afgeremd. Men kan beredeneren dat leerlingen vanaf het prille begin van het onderwijs met elkaars verschillende religieuze en culturele opvattingen en gedragingen moeten worden geconfronteerd. De multiculturele samenleving wordt dan weerspiegeld in zo'n divers opgezet onderwijs als maar mogelijk is – inclusief lessen in wereldgodsdiensten en wereldoriëntatie. De culturele botsingen vinden dan op jonge leeftijd plaats en daaruit zou men de hoop kunnen putten dat de jonge generaties daardoor later veel gemakkelijker en flexibeler met cultuurverschillen en met 'de ander' omgaan. Maar de school is een harde leerschool, waar discriminatie en vernedering, op schoolplein en in de klas, vaak worden aangetroffen. Haat en ressentiment nestelen zich dan al op jonge leeftijd bij de leerlingen, met veel negatieve, vooral psychologische gevolgen. Culturele conflicten doen zich met grote regelmaat juist in de scholen voor. Om die reden zouden ouders ervoor kunnen kiezen om hun kinderen in een relatief beschermd milieu – naar het voorbeeld van protestants en katholiek onderwijs in vroeger dagen – te laten opgroeien, met veel aandacht voor extra

goed onderwijs. De confrontatie met de harde buitenwereld vindt dan op latere leeftijd plaats, meestal rond het achttiende levensjaar. Als men dan goed is voorbereid op de arbeidsmarkt, hoeft dit niet zonder meer als nadeel te worden gezien. Het hoge aantal dropouts van het huidige onderwijsstelsel kan er door verlaagd worden. De belangrijkste eis die vanuit de multiculturele samenleving kan worden gesteld aan deze vormen van bijzonder onderwijs is dat de leerlingen worden voorbereid en in staat worden gesteld om op een bepaald moment – tussen 18 en 24 jaar – geheel zelfstandig te kiezen voor een eigen levenswijze, godsdienst en cultuur. Dit houdt in dat men ook in staat moet worden gesteld de oude cultuur, de aangeleerde godsdienst en de bijgebrachte levenswijze, zoals de praktijk van gearrangeerde huwelijken, naast zich neer te leggen en zich als een vrije burger van een moderne samenleving te manifesteren. Men kan in feite betwijfelen of de huidige moslimscholen aan dit praktische burgerschapscriterium voldoen net zo min als sommige andere religieuze onderwijsvormen hieraan voldoen. Maar als maatschappelijke toetssteen voor elke geslaagde opvoeding of onderwijs is het door mij beredeneerde criterium een eis die kenmerkend is voor een moderne, open samenleving. Religie en cultuur zijn in die moderne samenleving vooral te zien als persoonlijke keuzen, niet als fatum of onontkoombaar noodlot.

5.3 Godsdienstvrijheid en het uitdragen van religieuze symbolen

5.3.1 Algemeen

Gewetensvrijheid ligt ten grondslag aan de vrijheid van godsdienst, die in art. 6 van de Gw en in art. 9 van het EVRM wordt gewaarborgd. Aan de grondwettelijke bescherming van de godsdienstvrijheid ging een lange strijd om religieuze tolerantie in Europa vooraf. Aanvankelijk werden burgers gedwongen het geloof van de vorst aan te hangen (*cuius regio, eius religio*), waardoor er een pacificatie tussen de religieus verschillende vorstendommen ontstond. Maar uiteindelijk heeft religieuze tolerantie een einde gebracht aan de bloedige godsdiensttwisten toen het besef doorbrak dat het geloof vooral een individuele gewetenskwestie is, dat niet door het zwaard of door andere bedreigingen kan worden afgedwongen. Dit inzicht van een verinnerlijkt, tot persoonlijke kwestie gemaakt geloof is nog steeds van groot belang voor de huidige, multiculturele samenleving, waarin zeer uiteenlopende geloofsopvattingen zich doen gelden. Godsdienstvrijheid wordt op de lange termijn het beste gegarandeerd als het geloof en de gelovigen zich niet te veel opdringen in de publieke ruimte (anders: WRR 2006). De reden hiervoor is dat in bovennatuurlijke kwesties en in de uitleg van heilige teksten geen absolute zekerheid is te vinden, zodat het opleggen van een eigen, als de enig juiste beoordeelde, uitleg aan anderen, in strijd komt met de gewetensvrij-

heid. Terughoudendheid in geloofszaken is voor de burgers dus net zo geboden als voor overheid en rechter.

De scheiding van kerk en staat is in Nederland nimmer volledig geweest, zoals de laatste honderd jaar in Frankrijk het geval is. De gereformeerde kerk had gedurende een lange tijd een bevoorrechte positie. Andere kerken en geloofsbelijdenissen werden gedoogd. Er ontstonden politieke partijen op grond van religieuze affiliaties. Daarna heeft de overheid langdurig bijgedragen aan de bouw en het onderhoud van kerkgebouwen, heeft ze kerkelijke opleidingen tot priester of dominee financieel ondersteund en heeft art. 23 van de Gw het religieus verzuild onderwijs mogelijk gemaakt. Deze min of meer pluralistische opvatting van de verhouding tussen kerk en staat let vooral op de gelijke behandeling van de diverse kerkgenootschappen, bij een grote mate van vrijheid van de kerkgenootschappen bij de inrichting van hun eigen, interne aangelegenheden (Oldenhuis e.a. 2007).

Dit heeft in de praktijk van de laatste halve eeuw niet tot veel problemen geleid. Godsdienstvrijheid blijkt een goed beschermd recht. Dat de laatste tijd stemmen opgaan om een grotere en scherpere scheiding aan te brengen tussen kerk en staat, naar het Franse model van *laïceté*, komt vooral door de komst van een nieuwe religie, de islam. Deze godsdienst vertegenwoordigt veel sterker dan de verscheidene christelijke en andere kerkgenootschappen een theocratische opvatting over de verhouding tussen kerk en staat. Ze stelt zich op verschillende wijzen fundamentalistisch op, vooral ten opzichte van de verhouding tussen mannen en vrouwen, ten aanzien van homoseksualiteit en ten aanzien van de vrijheid om het geloof neer te leggen (apostasie). Geloofsopvattingen botsen dan met andere elementaire mensenrechten, zoals de vrijheid niet te geloven, de gelijkwaardige positie van mannen en vrouwen en het non-discriminatiegebod op basis van geslacht.

De juridische kwesties in verband met de islam betroffen tot nu toe vooral de reikwijdte van de godsdienstvrijheid: wanneer slaagt een beroep op de vrijheid van godsdienst, bijvoorbeeld bij de weigering om geloofsredenen een dochter mee te laten doen met gemengde zwemlessen op school? Wanneer is een wettelijke beperking van de godsdienstvrijheid volgens de rechter geoorloofd? Kunnen niet-gelovigen gedwongen worden mee te doen met gebedsoefeningen op christelijke scholen of kunnen christenen gedwongen worden hun kinderen bloot te stellen aan door hen niet-gewenste seksuele voorlichting op openbare scholen? Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens heeft zich in deze en soortgelijke kwesties in hoofdzaak vrij pragmatisch opgesteld. David Beatty die de uitspaken van het Amerikaanse *Supreme Court* ten aanzien van het *First Amendment* heeft vergeleken met de uitspraken van het EHRM inzake art. 9 van het EVRM constateert een minder dogmatische aanpak bij de hoogste Europese rechter. Er

wordt vooral getoetst aan beginselen als noodzakelijkheid, redelijkheid en proportionaliteit (Beatty 2004: 44-75). Er komt een grote vrijheid toe aan de staat om zelf te bepalen of de beperking van de godsdienstvrijheid noodzakelijk is uit het oogpunt van de democratische samenleving of openbare orde. Zo werd het hoofddoekverbod in Turkije in 1998 en in enkele andere zaken niet in strijd geacht met de godsdienstvrijheid en werd de ontbinding van de religieuze politieke partij die in Turkije streeft naar invoering van de sharia evenmin in strijd geacht met de godsdienstvrijheid (Oldenhuis e.a. 2007: 39-44).

In Nederland doen zich geen of weinig kwesties voor over de uitoefening van de godsdienst zelf in daarvoor bestemde gebouwen, maar hebben de vragen zich voornamelijk toegespitst op het al of niet toestaan van religieus-symbolische kledij op de werkvloer en het schudden van handen ter begroeting. Dergelijke kwesties zijn bovendien vaker aan de Commissie Gelijke Behandeling voorgelegd dan aan de rechter. De commissie toetst aan de Algemene Wet Gelijke Behandeling (AWGB) en haar uitspaken zijn niet bindend (Oldenhuis e.a. 2007).

5.3.2 Religieus-symbolische uitingen

Het valt niemand meer op dat veel voetballers heden ten dage bij het betreden van het voetbalstadion een kruisje slaan of dat veel (Afrikaanse) voetballers hun hoofd dankend ten hemel heffen, wanneer zij een doelpunt gescoord hebben. Althans, niemand valt hierover of neemt er aanstoot aan, hoewel deze vorm van (bij)geloof opmerkelijk moet worden geacht in een samenleving die vooral geleid wordt door wetenschappelijke en seculiere inzichten. De UEFA maakt geen aanstalten dit gedrag op de groene werkvloer te verbieden, zoals ze wel is opgetreden tegen het uittrekken van het shirt na een doelpunt.

De publieke aanvaarding van religieuze uitingen ligt anders bij het dragen van religieus-symbolische kledij, vooral van een hoofddoek, een nikaab en een boerka. Het dragen van een hoofddoek in openbare ruimten is in Frankrijk sinds maart 2004 verboden en heeft daar sindsdien de maatschappelijke tegenstellingen tussen moslims en niet-moslims in dat land verscherpt (Scott 2007). Het verbod wordt gezien als een uitwerking van de *laïcité* en de neutraliteit van de staat, maar ook als een late poging om hindernissen op te werpen tegen een normale integratie van moslims in Frankrijk. Voorstanders van het verbod zien het als een uiting van normale Franse openheid ten aanzien van seksualiteit van vrouwen en zien de ingetogenheid van moslima's als een teken dat moslims nimmer volledig 'Frans' zullen kunnen worden. Het aandringen op homogeniteit leidt, naar de analyse van Joan Scott, eerder tot een *clash of civilizations* dan dat het gevaar hiervoor verminderd wordt (Scott 2007: 151-174 en 175-183).

In Nederland gaat het, met een pragmatischer verhouding tussen kerk en staat, vooral om de vraag tot hoever de vrijheid van art. 6 van de Gw en art. 9

van het EVRM reikt. Artikel 9, lid 1 geeft de vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst, tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede

> 'de vrijheid, hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als privé zijn godsdienst te belijden of overtuiging tot uitdrukking te brengen in erediensten, in onderricht, in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften.'

Dit recht kan aan geen andere beperkingen worden onderworpen dan bij wet die in een democratische samenleving noodzakelijk is in het belang van de openbare veiligheid of de bescherming van de openbare orde, gezondheid of goede zeden en voor de bescherming van rechten en vrijheden van anderen (art. 9, lid 2 EVRM).

Vallen religieuze uitingen in de vorm van het dragen van symbolische kledij in openbare ruimten onder het begrip belijdenis van godsdienst of het uitdragen van een overtuiging 'in erediensten, in onderricht, in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften'? In de standaardjurisprudentie van het EHRM vallen ook symbolische geloofsuitingen onder de bescherming van art. 9, zij het dat staten een grote vrijheid hebben om uit democratische noodzaak beperkingen daaraan te verbinden. Volgens Vermeulen is het evenmin nodig dat de religieuze voorschriften door iedere gelovige wordt gedeeld (Oldenhuis e.a. 2007: 49). Voor dit laatste is geen objectieve toets nodig.

Maar, zo vraag ik mij vrijelijk af, is iemand die in een boerka naar de supermarkt gaat of met een hoofddoek naar haar werk, bezig met het belijden van haar godsdienst, in eredienst of onderricht? Dit lijkt me een tamelijk extensieve uitleg van het begrip belijden van het geloof, en een uitleg die bijdraagt aan een, naar mijn mening ongewenste, verdere oprekking van willekeurige geloofsuitingen, omdat een symbool – 'iets wat staat voor iets anders' – elke vorm kan aannemen. Heel veel gewone menselijke activiteiten kunnen dan geïnterpreteerd worden als religieuze uiting. Indien dit als subjectieve opvatting wordt gezien, lijkt me dat prachtig (zoals in de benedictijner regel: *ora et labora* 'mijn werk is mijn bidden'); echter als een afdwingbaar *subjectief recht* lijkt me dit te veel van het goede.

Godsdienstvrijheid betekent ook het behouden van godsdienstvrede en het niet aanstoot geven aan anderen, die niet geloven of iets anders geloven. Het vroegere processieverbod boven de rivieren was op deze gedachte gestoeld, waardoor die processies in eigen kring en kerkgebouw plaatsvonden. Terughoudendheid in het uiten van een geloofsovertuiging is in een multiculturele samenleving een deugd, die de godsdienstvrijheid ten goede komt. Immers het belijden van de godsdienst in godsdienstoefeningen en het geven van godsdienstonderricht is

gegarandeerd. Het toestaan van religieus-symbolische kledij uitsluitend met een beroep op de godsdienstvrijheid lijkt me onnodig gewrongen.

Er zijn pragmatischer redenen om dergelijke kledij wel of niet toe te staan: overal waar dergelijke kledij de beroepsuitoefening in de moderne samenleving hindert, een gevaar oplevert voor de veiligheid van burgers of het goed functioneren van het verkeer en openbaar vervoer tegenhoudt, is er een grond voor een specifiek verbod. Overal waar dergelijke kledij geen kwaad kan, zoals hoofddoekjes van leerlingen op scholen, of boerka's op straat, kan het getolereerd worden, ongeacht of de dragers ervan zich beroepen op een godsdienstige overtuiging. De motieven voor het dragen ervan lopen immers zeer uiteen en zijn vaak subjectief bepaald. Tolereren en bespreekbaar maken lijken me een verstandiger strategie dan in elke kledij het oog van God te zien. Het verbod van het dragen van een hoofddoek als politieagente of als lid van de rechterlijke macht kan met een verwijzing naar de eisen van een moderne beroepsuitoefening eveneens worden gerechtvaardigd, waarbij het vrijwilligheidsargument – denk aan het voorbeeld van de niet motorrijdende Sikh in Engeland – naar mijn mening hier de doorslag geeft: men komt vrijwillig naar een modern land en doet vrijwillig mee aan de arbeidsmarkt. Men weet dus waar men aan begint. Het past niet bij het beroep van rechter of politieagent om duidelijk van een godsdienstige overtuiging kond te doen. In de uitspraken van de Commissie Gelijke Behandeling wordt wel nadruk gelegd op de godsdienstvrijheid die beperkt mag worden op grond van functionele eisen van het werk, maar wordt nauwelijks gekeken naar het vrijwillige karakter van godsdienst en werk. Zo mocht een confessionele school wel het dragen van een hoofddoek verbieden, maar een openbare school niet (vanwege de neutraliteit van het openbaar onderwijs dat alle godsdiensten dient te respecteren; Oldenhuis e.a. 2007: 50-51). Maar men weet toch van tevoren waar men aan begint als men bij een openbare school gaat werken, waar traditiegetrouw geen plaats is voor godsdienst tijdens de lesuren? Godsdienstigheid in de moderne samenleving is geen lot, maar een persoonlijke keuze, die eventueel consequenties met zich meebrengt en het beste op een verinnerlijkte wijze, in de privésfeer, kan worden beoefend. Verinnerlijking van geloof kan het opnieuw oplaaien van felle godsdiensttwisten in Europa voorkomen.

5.4 Botsing van grondrechten en herziening van de grondwet

In hoofdstuk XX van het *Theologisch-Politiek Traktaat* (1670) betoogt Spinoza dat het in een vrij staatsbestel eenieder is toegestaan 'te denken wat hij wil en te zeggen wat hij denkt'. Spinoza was in die tijd wel zo verstandig om uiterst voorzichtig deze en andere denkbeelden over de vrije meningsvorming te uiten. Zijn lijfspreuk luidde: *Caute.* Bijna drieënhalve eeuw later is deze uitdrukking

door P. Fortuyn populair gemaakt (Fortuyn 2002). Zeggen wat je denkt is in de hedendaagse Nederlandse samenleving aan de orde van de dag, waarbij weinig groeperingen worden gespaard. De terughoudendheid die in religieuze zaken binnen de multiculturele samenleving passend is, wordt weinig in acht genomen bij het vrijelijk uiten van meningen en het geven van oordelen over bepaalde bevolkingsgroepen. De vrijheid van meningsuiting behoeft niet opnieuw te worden gerechtvaardigd (Peters 2005). Evenmin behoeft de opvatting dat deze vrijheid niet absoluut is herzien te worden (Van Stokkom e.a. 2007). In de arena van de rechtszalen wordt uitgemaakt op welke wijze de uitingsvrijheid, onder andere op grond van art. 137c en 137d WvSr, kan worden beperkt. De grenzen worden niet nauw getrokken, maar niet alles is geoorloofd. De schrijvers Hermans (1952) en Theodor Holman (1995) werden vrijgesproken voor belediging van gevoelens van respectievelijk katholieken en christenen, Theo van Gogh (1986) en het echtpaar Goeree (1988) werden veroordeeld voor de belediging van gevoelens van de joodse bevolkingsgroep.

Sinds de politiek turbulente jaren van 2001 tot en met 2006 en sinds de film *Submission* en de Deense cartoonrellen weet niemand meer precies waar de grenzen van de vrije meningsuiting getrokken worden of waar gevaren van censuur en zelfcensuur op de loer liggen. Niemand weet hoeveel schrijvers, kunstenaars of journalisten zich geremd voelen door bedreigingen noch wat de gevolgen zijn van het toelaten van verregaande beledigingen aan het adres van bepaalde bevolkingsgroepen. Onzekerheid heerst en de overdrijving regeert. Soms lijkt de geest uit de fles, vooral op internetsites. Het is naar mijn mening vooral een zaak van de *civil society* zelf om vrij te denken wat men wil en vervolgens geciviliseerd te zeggen wat gezegd moet worden (hetgeen niet per se alles is wat men denkt).

Kwesties van vrije meningsuiting vragen op zichzelf niet om meer staatsrechtelijke ruimte in de multiculturele samenleving. De wetgeving en jurisprudentie op dit gebied kunnen voldoende worden geacht om strafrechtelijk aan te geven in welke gevallen de vrije meningsuiting ontaardt in belediging (art. 137 c en d WvSr). Er lijkt mij geen noodzaak om aparte wettelijke maatregelen op dit terrein te nemen.

Staatsrechtelijk is in de afgelopen jaren wel de mening geopperd om een hiërarchie aan te brengen in een aantal klassieke grondwettelijke vrijheden, waarbij de vrijheid van meningsuiting van art. 7 Gw en art. 10 EVRM boven de vrijheid van godsdienst zou kunnen worden verheven. Bij botsing van grondrechten, vooral als de vrijheid van meningsuiting begrensd wordt door de vrijheid van godsdienst, zou dan voorrang gegeven dienen te worden aan de vrijheid van meningsuiting. Bij een eventuele grondwetsherziening, die eveneens recentelijk is

bepleit, zou een boven- en onderschikking van grondrechten overwogen kunnen worden. In de Nationale Conventie van 2006/2007 zijn beide voorstellen aan de orde gekomen.

Een algehele grondwetsherziening wordt in het kader van de multiculturele samenleving voorgesteld om de sociale cohesie te versterken. Er wordt in deze gedachtegang een positief effect verwacht indien de grondwet een meer bindend karakter zou krijgen, ongeveer zoals dat aan de Amerikaanse Constitutie wordt toegedacht: *We, the people*. Burgers zouden door een aansprekende, heldere en inspirerende preambule en nieuwe tekst van de grondwet meer kunnen gaan beseffen wat hen onderling, met alle religieuze, maatschappelijke, politieke en culturele verschillen, bindt en boeit. Bij de inburgering van nieuwe ingezetenen en in het onderwijs aan jonge burgers zou deze nieuwe grondwet een speciale rol dienen te vervullen in het duidelijk maken wat de grondwaarden van de Nederlandse en Europese samenleving zijn: vrijheid, gelijkheid, burgerschapsrechten en -plichten.

Ik meen dat de cohesieve rol van een nieuwe grondwet niet moet worden overschat. Het is een cultureel antwoord op wat primair een sociaal-economisch probleem is, namelijk de ordelijke invoeging op de arbeidsmarkt en ruimer het sociaal-economische leven, van nieuwe groepen van uiteenlopende culturele herkomst. Indien de structureel-economische component van sociale cohesie wordt verwaarloosd, zal een cultureel elan de ernstige problemen van integratie niet oplossen. Een samenleving wordt niet alleen door het woord bijeengehouden.

Als symbolisch appèl op grote groepen van burgers om opnieuw te formuleren wat de kernwaarden van de Nederlandse samenleving zijn, waarnaar ze willen leven, kan het aan de huidige verdeeldheid en verwarring omtrent het karakter van een multiculturele samenleving mogelijkerwijs een einde maken. Maar dan dient de grondwetsherziening zelf niet het middel te worden, waarmee fijntjes wordt duidelijk gemaakt dat sommige groepen niet welkom zijn in deze samenleving, bijvoorbeeld door vrijheid van godsdienst categorisch ondergeschikt te maken aan de vrijheid van meningsuiting of zelfs in het geheel af te schaffen; of door uitdrukkelijk in een preambule te stipuleren dat de Nederlandse samenleving *(Wij, het Nederlandse volk)* op de joods-christelijke cultuur is gestoeld. Deze formuleringen kunnen, op dit moment in wetsteksten vastgelegd, eerder als splijtstof dan als binding werken. Niet alleen is onduidelijk wat onder joods-christelijk kan worden verstaan (de uitgangspunten van de joodse en de christelijke cultuur zijn immers zeer uiteenlopend en principieel anders georiënteerd), maar de moderne, overwegend seculiere samenleving met talloze culturele invloeden van buitenaf zal de bindingskracht juist moeten vinden in de principes van een burgerlijke samenleving en cultuur.

6. Slotbeschouwing

De moeilijkste opgave van de multiculturele samenleving lijkt me het begrijpen van de verschillende diepliggende culturele vanzelfsprekendheden, die opgesloten liggen in de taal, de gebruikelijke metaforen van die taal, de terloopse verwijzingen naar uitdrukkingen van heilige teksten zoals de Bijbel, de Bhagavad Gita, de Tao Te Ching of de Koran. Volledig deel uitmaken van een andere cultuur veronderstelt de verinnerlijking van dergelijke vanzelfsprekendheden, die zelfs met uitstekend onderwijs niet eenvoudig worden overgedragen. Een van de belangrijkste culturele vanzelfsprekendheden van de westerse cultuur (in betekenis 1 en 2, die ik hierboven in paragraaf 2.1 heb onderscheiden) zou ik, bij gebrek aan een beter woord, de 'rationaliteitsassumptie' willen noemen, die ten grondslag ligt aan het overheidsoptreden en aan het openbaar bestuur. De besluitvorming in de moderne samenleving berust op een legaal-rationele gezagsvorm, zoals die door Max Weber aan het begin van de vorige eeuw ideaaltypisch is beschreven en werd gecontrasteerd met traditionele gezagsvormen, berustend op persoonlijke en informele loyaliteiten, en het charismatische gezag dat op persoonlijke kwaliteiten en missionaire zendingsdrang berust (Weber 1921). Het legaal-rationele gezag kwam in de loop van de ontwikkeling van de moderne samenleving in de plaats van die twee andere gezagstypen, waardoor de nadruk kwam te liggen op formele, onpersoonlijke, rechtsstatelijke procedures, gericht op gelijkberechtiging van burgers en voorspelbaarheid in en van maatschappelijke en economische relaties. Een moderne bureaucratie werd het ideaaltypische voorbeeld van dit gezag, waarbij Weber geenszins negatief oordeelde over deze regelgeleide besluitvorming. Een bureaucratie waakt over rechtsgelijkheid en rechtszekerheid in tegenstelling tot de soms grillige besluiten van een charismatisch leider of de ad-hoc-cratie van traditionele gezagsvormen.

Een legaal-rationele gezagsinstantie oordeelt in principe *sine ira et studio* (zonder toorn en vooringenomenheid), handelt aan de hand van nauwkeurig geformuleerde regels, met inachtneming van termijnen, verleent vriendendiensten noch financiële hand- en spandiensten, is niet vatbaar voor corruptie, heeft een afkeer van voorkeursbehandeling en verbiedt discriminatie op grond van irrelevante kenmerken of het behoren tot een willekeurig bepaalde groep. Bij lastige beslissingen en conflicten wordt geoordeeld naar noodzakelijkheid, naar redelijkheid en billijkheid en wordt acht geslagen op proportionaliteit bij de afweging van belangen van partijen. Ondanks het feit dat overheidsinstanties in moderne samenlevingen niet altijd voldoen aan deze weberiaanse kenmerken van rationaliteit, gaan zowel politici, burgers en bestuurders uit van de hierboven summier aangeduide normen (Schluchter 1981; Ringer 2004). Het recht en de juridische

beroepsbeoefenaren hebben een belangrijk aandeel gehad in de ontwikkeling van deze normen van juridische rationaliteit en redelijkheid.

In de huidige multiculturele samenleving wordt de rationaliteitsassumptie niet meer zo vanzelfsprekend gevonden. Door de grote nadruk op cultuur en religie komen traditionele en charismatische gezagsvormen prominent naar voren. Personen die vergroeid zijn met traditionele culturen, waar het gezag bij uitstek persoons- en familiegebonden is en vaak informeel van aard, hebben moeite om in de 'kille' en 'onpersoonlijke' westerse omgeving te functioneren. Talloze religieuze leiders werpen zich, met behulp van de moderne communicatiemedia, op als charismatische wegbereiders naar een harmonieuze, utopische en conflictvrije toekomst. Het religieus fundamentalisme van zowel *reborn christians* in de Verenigde Staten als van Taliban-aanhangers op vele plaatsen in de wereld heeft aan invloed gewonnen (Crowley 2006; Ruthven 2004; Schick e.a. 2004; voor Nederland: Devisch en De Kesel 2007). Populistische politieke leiders beroepen zich op hun persoonlijk charisma dat als een vertolking van volksgevoelens wordt gezien. Vaak worden daarbij de regels van de democratische rechtsstaat aangevallen, openlijk opgeroepen tot discriminatie van bepaalde bevolkingsgroepen en *ingroups* zonder meer een bevoorrechte plaats beloofd boven *outgroups.* In al deze gevallen wordt de rationaliteitsassumptie naar de achtergrond verwezen ten gunste van charisma en traditie. Als een botsing van beschavingen voor de deur staat vindt die niet plaats tussen culturen, maar binnen de moderne samenleving, waar legaal-rationele gezagsvormen moeten worden verdedigd en in stand gehouden tegenover de oudere, maar zich opnieuw manifesterende gezagsvormen.

Op de vertegenwoordigers van juridische organisaties berust naar mijn mening een bijzondere verantwoordelijkheid om de rationaliteitsassumptie van de moderne samenleving, in het bijzonder van het openbaar bestuur en in de rechtspleging, hoog te houden. In plaats van culturele uitzonderingen te maken voor de normen van traditionele culturen (zoals het toelaten van rechters en politieagenten met een hoofddoek) is het naar mijn mening van groot belang dat vertegenwoordigers van die traditionele culturen zo veel mogelijk worden opgenomen in juridische organisaties waarin het legaal-rationele gezag vanzelfsprekend is (advocatuur, rechterlijke macht, politie, *civil servants* in het openbaar bestuur). De invoeging van vooral jonge generaties uit immigrantenculturen in deze juridische organisaties zou een belangrijke schakel kunnen zijn in de transformatie van traditionele naar moderne, legaal-rationele gezagsopvattingen, die vanwege de universaliseerbare kracht ervan, tot even vanzelfsprekende als legitieme bronnen van het handelen kunnen worden verinnerlijkt. De eerste onderzoekingen naar de toegang van dergelijke jonge afgestudeerde juristen tot juridische beroepen en organisaties geven echter voorlopig nog geen hoopvol beeld. De arbeidsmarkt voor juristen beantwoordt aan een bekend patroon in andere segmenten van de

arbeidsmarkt: discriminatie is naspeurbaar en de daaropvolgende frustraties manifesteren zich in rancune. Aan het einde van een lange opleiding ligt geen baan op het behaalde niveau klaar (Groenendijk en Hahn 2006). Het zou de Nederlandse juristenwereld sieren om de komende tien jaar extra inspanningen te verrichten om de toegang tot juridische beroepen en juridische organisaties voor jonge juristen uit traditionele culturen open te houden en te verbeteren. Het lijkt me een van de beste bijdragen die juristen kunnen leveren aan het vreedzaam, rechtvaardig en legaal-rationeel functioneren van de multiculturele samenleving.

Literatuur

Appiah, K.A., *The Ethics of Identity*, Princeton 2005

Barber, B., *Jihad vs Mc World*, New York 1995

Barry, B., *Culture and Equality; An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge 2001

Bayart, J.F., *The Illusion of Cultural Identity*, Londen 2005 (oorspronkelijk in het Frans 1996)

Beatty, D., *The Ultimate Rule of Law*, Oxford 2004

Begemann, N., *Victorine*, Amsterdam 1988

Bolkestein, F., 'Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt', *de Volkskrant,* 12 september 1991

Bolkestein, F., 'De multiculturele samenleving', lezing RU Groningen, 13 mei 1992

Bovenkerk, F., 'Over de oorzaken van allochtone misdaad', in: F. Bovenkerk, M. Komen en Y. Yesilgöz (red.), *Multiculturaliteit in de strafrechtspleging,* Den Haag 2003, blz. 29-58

Bovenkerk, F. en Y. Yesilgöz, 'Nieuwe strafrechtsproblemen in Nederland', in: F. Bovenkerk, F., M. Komen en Y. Yesilgöz (red.), *Multiculturaliteit in de strafrechtspleging,* Den Haag 2003, blz. 1-28

Bovenkerk, F., M. Komen en Y. Yesilgöz (2003), *Multiculturaliteit in de strafrechtspleging,* Den Haag 2003

Bovens, M., 'Cultuur als verweer', in: F. Bovenkerk, M. Komen en Y. Yesilgöz (red.), *Multiculturaliteit in de strafrechtspleging,* Den Haag 2003, blz. 137-150

Brandsma, B., *De hel, dat is de ander, het verschil in denken van moslims en niet-moslims*, Diemen 2006

Bregstein, P., *Antisemitisme in zijn hedendaagse variaties*, Amsterdam 2007

Brubaker, R., *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass. 2004

Bryson, B., *Making Multiculturalism; Boundaries and Meaning in US English Departments*, Stanford 2005

Cliteur, P.B., *De filosofie van mensenrechten*, Nijmegen 1999

Cliteur, P.B., 'Jemen in Nederland, over het cultuurrelativisme als vermeende basis voor het multiculturalisme', in: P.B. Cliteur en V. van den Eeckhout, (red.), *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie,* Den Haag 2001, blz. 1-64

Cliteur, P.B., 'Multiculturalisme; Een theoretisch perspectief', in: N.F. van Manen (red.), *De multiculturele samenleving en het recht,* Nijmegen 2002, blz. 61-77

Cliteur, B.P. en V. van den Eeckhout (red.), *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie*, Den Haag 2001

Cliteur, B.P., G. J. J. Heerma van Voss, H.M.T. Holtmaat e.a., *Sociale cohesie en het recht,* Leiden 1998

Crowley, S., *Towards a Civil Discourse, Rhetoric and Fundamentalism*, Pittsburg 2006

Dahrendorf, R., 'Homo Sociologicus', in: *Essays in the Theory of Society,* Stanford 1968, blz. 19-87

Dekkers, W., C. Hoffer en J.P. Wils, *Besnijdenis, lichamelijke integriteit en multiculturalisme,* Budel 2006

Devisch, I. en M. De Kesel (red.), *Fundamentalisme face to face*, Kampen 2007

Dijk, P. van, *Rechten van de Mens; Universaliteit versus waardenrelativisme,* Amsterdam 1994

Droesen, H.W.J., *Gewetensbezwaren en dienstplicht*, Deventer 1972

Durkheim, E., *De la division du travail social*, Parijs 1893

Eck, C. van, *Door bloed gezuiverd*, Amsterdam 2001

Eck, C. van,'Een geval van eerwraak in Veghel', in: *Delikt en Delinkwent,* 2002, blz. 162-174

Ehrlich, E., *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlijn 1913, 3de druk 1967

Ehrlich, E., *Recht und Leben*, Berlijn 1967

Ellian, A., *Sociale cohesie en Islamitisch terrorisme*, oratie Leiden 2006

Fortuyn, W.S.P., *Tegen de Islamisering van onze cultuur*, Utrecht 1997

Fortuyn, W.S.P., *De verweesde samenleving*, Amsterdam 2002 (eerste druk 1995)

Geertz, C., *Available Light; Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton 2000

Grier, W.H. en P.C. Cobbs, *Black Rage*, New York 1969

Groenendijk, K. en A. Hahn, *Met recht geslaagd, Nederlandse juristen van Marokkaanse en Turkse afkomst*, Den Haag 2006

Hampshire, S., *Justice is Conflict*, Princeton 2000

Harré, R. en M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Oxford 1996

Hart, A.C. 't, *Hier gelden wetten, over strafrecht, openbaar ministerie en multiculturalisme*, Deventer 2001

Hartman, G.H., *The Fateful Question of Culture*, New York 1997
Headley, J.M., *The Europeanization of the World; On the Origins of Human Rights and Democracy*, Princeton 2008
Hirsch Ballin, E. M. H., 'De positie van minderheden in ons bestel', in: N.J.H. Huls en H.D. Stout (red.), *Recht in een multiculturele samenleving*, Zwolle 1993, blz. 21-30
Hussem, W., *Warmte vergt jaren groei*, Eindhoven 1992
Jenkins, R., *Social Identity*, Londen 1996
Jong, J.D. de, *Kapot moeilijk, een etnografisch onderzoek naar opvallend delinquent groepsgedrag van Marokkaanse jongens*, Amsterdam 2007
Kateb, G., 'Is Patriotism a Mistake?', in: *Patriotism and Other Mistakes*, New Haven en Londen 2006, blz. 3-20
Keilson, H., 'Overpeinzingen van een niet-politicus', in: W. Drees, L. Aletrino, J.B. Charles, H. Keilson en H.Wielek, *Mogen wij nog anti-Duits zijn?* Amsterdam 1965, blz. 67-84
Kelly, K.A., *Domestic Violence and the Politics of Privacy*, Ithaca, N.Y. 2003
Kenny, M., *The Politics of Identity*, Cambridge 2004
Kilgour, M., *From Communion to Cannibalism; An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, New York 1990
Kool, R., 'Strafbaarstelling en handhaving van meisjesbesnijdenis', in: *Nederlands Juristen Blad*, jrg. 80, nr. 40, 11 november 2005, blz. 2092-2095
Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1992
Kymlicka, W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997, 2de druk
Lear, J., *Radical Hope; Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, Mass. 2006
Lijphart, A., *The Politics of Accomodation*, Berkeley 1968
Lijphart, A., 'Self-determination versus Pre-determination of Ethnic Minorities in Power-sharing Systems', in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997, blz. 275-287
Macedo, S., *Diversity and Distrust; Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge, Mass. 2000
Manen, N.F. van (red.), *De multiculturele samenleving en het recht*, Nijmegen 2002
Manen, N.F. van, 'Interculturele conflicten en het recht', in: N.F. van Manen (red.), *De multiculturele samenleving en het recht*, Nijmegen 2002, blz. 89-102
Margalit, A. en J. Raz, 'National Self-determination' (1997), in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997, blz. 79-92
Moore, S.F., *Law as Process*, Londen 1978
Oenen, G. van, 'Little Brother is Watching You', in: *R en R,* themanummer rechtspluralisme en multiculturalisme, jrg. 31, nr. 3, 2002, blz. 309-322

Oldenhuis, F.T., J.G. Brouwer, D.N.R. Wegerif en F.E. Keijzer, *Schurende relaties tussen recht en religie*, Assen 2007

Parekh report The Future of Multi-Ethnic Britain, Londen 2000

Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism*, Basingstoke, 2de druk 2006

Peters, J.D., *Courting the Abyss; Free Speech and the Liberal Tradition*, Chicago 2005

Pitkin, H., 'Obligation and Consent' (I), in: *American Political Science Review,* 59, 1965, blz. 990-999

Pitkin, H.,'Obligation and Consent' (II), in: *American Political Science Review,* 60, 1966, blz. 39-52

Poole, R., *Nation and Identity*, Londen en New York 1999

Readhead, M., *Charles Taylor; Thinking and Living Deep Diversity*, Lanham, Boulder en New York 2002

Ringer, F., *Max Weber; An Intellectual Biography*, Chicago 2004

Ruthven, M., *Fundamentalism; The Search for Meaning*, Oxford 2004

San, M. van, *Stelen en steken; Delinquent gedrag van Curaçaose jongens in Nederland*, Amsterdam 1998

Sansone, L., *Schitteren in de schaduw; Overlevingsstrategieën, subcultuur en etniciteit van Creoolse jongeren uit de lagere klassen in Amsterdam,1981-1990*, Amsterdam 1992

Schick, C., J. Jaffe en A.Watkinson (eds), *Contesting Fundamentalisms*, Halifax 2004

Schnabel, P., *De multiculturele illusie*, Utrecht 1999

Scheffer, P., 'Het multiculturele drama', in: *NRC Handelsblad,* 29 januari 2000

Schiller, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer reihe von Briefen*, Bad Heilbrunn 1795, 1960; Nederlandse vertaling *Brieven over de esthetische opvoeding van de mens,* ingeleid, vertaald en geannoteerd door A. Leemhuis, Kampen 1994

Schluchter, W., *The Rise of Western Rationalism; Max Weber's developmental History*, Berkeley 1981

Schuijt, G.A.I. en D. Voorhoof (red.), *Vrijheid van meningsuiting, racisme en revisionisme*, Gent 1995

Schuyt, C.J.M., *Recht, orde en burgerlijke ongehoorzaamheid*, dissertatie RU Leiden, Rotterdam 1972, elektronische herdruk, AAA Archives, Amsterdam 2009

Schuyt, C.J.M., 'Tussen preventie en repressie', in: *Delikt en Delinkwent,* jrg. 32, nr. 6, 2002, blz. 545-553

Schuyt, C.J.M., 'Daders op herhaling', in: *Delikt en Delinquent,* jrg. 33, nr. 10, 2003, blz. 1094-1105

Schuyt, K., 'Tolerantie en democratie', in: D. Fokkema en F. Grijzenhout (red.), *Rekenschap 1650-2000, De Nederlandse Cultuur in Europese Context,* Den Haag 2001, blz. 115-143
Schuyt, K., *Democratische deugden*, Cleveringa-oratie, Leiden 2006a
Schuyt, K., *Steunberen van de samenleving*, Amsterdam 2006b
Scott, J.W., *The Politics of the Veil*, Princeton 2007
Sellin, T., *Culture Conflict and Crime*, New York 1938
Sen, A., *Identity and Violence*, New York 2006
Short, J.F., *Poverty, Ethnicity and Violent Crime*, Boulder, 1997
Siesling, M., *Multiculturaliteit en verdediging in strafzaken*, Den Haag 2006
Siesling, M. en J. ten Voorde, 'Eerwraak en het strafrecht', *NRC Handelsblad,* 2 juni 2007
Sniderman, P.M. en L. Hagendoorn, *When Ways of Life Collide*, Princeton 2007
Spinoza, B. de, *Theologisch-Politiek Traktaat,* (1670), vertaald en ingeleid door F. Akkerman, Amsterdam 1997
Stokkom, B.A.M. van, H.J.B. Sackers en J.P.Wils, *Godslastering; Discriminerende uitingen wegens godsdienst en haatuitingen*, Den Haag 2007
Taylor, Ch., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. (ook getiteld *The Malaise of Modernity*), Canadian Broadcasting Corporation, Concord, Ontario 1991
Taylor, Ch. et al., *Multiculturalism,* Princeton 1994; Nederlandse vertaling *Multiculturalisme*, Amsterdam 1995
Vasthoudend en effectief, Nota over de aanpak van de jeugdcriminaliteit, Den Haag 2002
Vermeulen, B.P., *De vrijheid van geweten: Een fundamenteel rechtsprobleem*, Arnhem 1989
Vermeulen, B.P. et al.,*Overwegingen bij een boerkaverbod: Zienswijzen van de deskundigen inzake een verbod op gezichtsbedekkende kleding*, Den Haag 2006
Voorde, J.M. ten, *Cultuur als verweer*, Nijmegen 2007
Waldron, J., 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997, blz. 93-122
Walzer, M., *Spheres of Justice*, New York 1980
Waters, T., *Crime and Immigrant Youth*, Thousand Oaks, CA 1999
Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berlijn 1921 Studienausgabe, 1966
Werdmölder, H., *Een generatie op drift; De geschiedenis van een Marokkaanse randgroep,* Arnhem 1990
Wiersinga, H.C., *Nuance in benadering, culturele factoren in het strafproces*, Den Haag 2002

Williams, R., *Keywords; A Vocabulary of Culture and Society*, Croom Helm 1976
Williams, R., *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth 1958
Wilson, W.J., *The Truly Disadvantaged*, Chicago 1987
Wilson, W.J., *When Work Disappears*, New York 1996
Wilson, W.J., *The Bridge over the Racial Divide*, Berkeley 1999
Wit, Th. de, 'De onbescheidenheid van de Volksgeist, het multiculturalisme in revisie bij haar genealogen', in: B. van Leeuwen en R. Tinneveldt (red.), *De multiculturele samenleving in conflict: Interculturele spanningen, multiculturalisme en burgerschap,* Leuven 2005, blz. 93-112
WRR, *Etnische minderheden*, Den Haag 1979
WRR, *Allochtonenbeleid*, Den Haag 1989
WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Den Haag 2003
WRR, *Geloven in het publieke domein, verkenningen van een dubbele transformatie*, serie WRR Achtergronden, Den Haag 2006
Yesilgöz, Y. en S. Harchaoui, 'Eer voor beginners', in: F. Bovenkerk, M. Komen en Y. Yesilgöz (red.), *Multiculturaliteit in de strafrechtspleging,* Den Haag 2003, blz. 59-84

4
OVER HET RECHT OM 'WIJ' TE ZEGGEN

1. *Wie zei daar 'wij'?*

De Amerikaanse schrijver Mark Twain schreef in 1904 het originele boek *Extracts from Adam's Diary*, waarin hij Adam in zijn dagboek laat optekenen: 'Maandag. Vandaag bewolkt. Oostenwind. Ik denk dat we regen krijgen. We? Waar heb ik dat woord toch vandaan? O, nu herinner ik het me – het nieuwe schepsel gebruikt het' (Twain 1904: 3). Twain laat Adam de tegenstelling – of beter gezegd het onderscheid – tussen ik en wij meteen beseffen.

Het is niet goed dat de mens alleen zij. Vanaf het begin van de mensheid, als we die metaforisch laten beginnen bij Adam en Eva, is een gemeenschappelijke identiteit problematisch gebleken. Zodra Eva zich door de slang laat verleiden om van de boom van kennis van goed en kwaad de vruchten te plukken, is het hommeles. 'Wij worden uit het paradijs gezet', 'Wij hebben het nu wel goed verbruid', zou Eva gezegd hebben, en weer hoor ik Mark Twain vragen: 'Wie zei daar "wij"?'. Is het collectief aansprakelijk voor de daden van één persoon die zich in een overmoedige bui laat meeslepen door een geslepen ander schepsel, een slang, en in haar val Adam meesleept? Deed Adam er welbewust aan mee? Uit nieuwsgierigheid gedreven vertoonden ze normoverschrijdend gedrag en na dat gemeenschappelijk avontuur worden ze verbannen.

Twee jaar later schreef Twain ook het dagboek van Eva. Hieruit een grappig, maar o zo serieus citaat.

> 'Vandaag in het bos, hoorden we een Stem. We gingen er achter aan, maar konden het niet vinden. Adam had het eerder gehoord, maar nooit gezien. Het was de Heer van de Tuin, zei hij, en die had hem gezegd dat we niet moesten eten van een bepaalde boom, en dat, als we ervan zouden eten, dat we dan dood zouden gaan. Adam zei dat het de boom was van de kennis van goed en kwaad.'
> 'Goed en kwaad?'
> 'Ja.'
> 'Wat is dat?'
> 'Wat is wat?'

'Nou, waarom, al die dingen. Wat is goed?'

'Dat weet ik niet, hoe zou ik dat moeten weten?'

'Goed dan, wat is kwaad?'

'Ik veronderstel dat het een naam is van iets, maar ik weet niet van wat.'

'Maar, Adam, je moet toch *enig* idee hebben van wat het is.'(Twain 1906; 1962: 75, mijn vertaling)

Ik wil met dit eenvoudige verhaal van Mark Twain de volgende problematiek inleiden. Wie zijn wij? Wie ben ik? Wie bent u zelf? Waarmee of met wie identificeert iemand zich het liefst of het meest? Ik wil in dit hoofdstuk drie begrippen centraal stellen en ontleden, namelijk identiteit, loyaliteit en nationaliteit. Op basis van deze analyse wil ik eindigen met de concrete vraag naar dubbele nationaliteit. Het hebben van een dubbele nationaliteit wordt tegenwoordig betwist, omdat die, naar de mening van tegenstanders ervan, deloyaal zou maken aan het Nederlandse burgerschap. Ik zal proberen deze problematiek enigszins te verhelderen.

Maar eerst wil ik stilstaan bij de vraag die naar mijn mening aan alle vragen over identiteit, loyaliteit en nationaliteit voorafgaat. Wie en wanneer heeft men het recht om 'wij' te zeggen? Ik bedoel hier natuurlijk niet de *pluralis majestatis* van onze koningin, maar eerder de *pluralis societatis*, het maatschappelijke meervoud. In de zomer van 2008 werd tijdens het Europees kampioenschap voetbal het uit 1934 stammende lied 'Wij gaan naar Wenen' ineens weer populair als ondersteuning van het collectieve, nationale wij-gevoel dat altijd wordt opgeroepen bij grote sportmanifestaties. Het voetbal heeft de traditionele koninginnendagen voorgoed voorbijgestreefd als het gaat om uitingen in oranje. En zoals ik vroeger op school bij Oranjefeesten mijn melk uit oranje bekertjes moest drinken, zo word ik nu regelmatig uitgedaagd en verleid om bij grote festijnen een oranje T-shirt of een of ander gek oranje hoofddeksel op te zetten.

Gaat het bij deze gebeurtenissen om een onschuldige collectivering van het maatschappelijk leven dat eens in de twee jaar losbarst? Vormt het een welkome uitlaatklep voor gemeenschappelijk ervaren spanningen? Blijft het binnen de perken of vormt het ongewild de voedingsbodem voor vandalisme? Ik laat deze vragen graag aan deskundigen over en concentreer me op het interessante verschijnsel van het wij-gevoel en het wij-zeggen. We denken nauwelijks na over de juistheid van het gebruik van het woordje 'wij', enkele filosofen uitgezonderd (Spiegelberg 1973; Cavell 1976; 1979; Tuomela 1995; Devisch 2003). We kennen die uitdrukking van protesterende groepen met hun 'Wij eisen' of 'Wij willen vrede'. Het woord 'wij' werd veelvuldig gebruikt door dictators die in de vorm van een majesteitelijk meervoud hun eigen wil oplegden aan onderdanen. Generaals die zelf in het hoofdkwartier achterbleven riepen uit: 'Wij vallen aan', en politici

bedienen zich gaarne van de uitdrukking: 'Wij verdedigen de westerse vrijheid'. In het begin van de economische crisis, heb ik totaal onbekende parlementsleden horen zeggen: 'Wij moeten nu de banken redden; wij allemaal moeten nu als één man achter dit beleid gaan staan.'

Allen voor één, is dat wel zo'n goede raad? Is er inderdaad sprake van een collectieve verantwoordelijkheid voor het gedrag van aanwijsbare financiële leiders? Misschien moet hierop wel 'ja' gezegd worden, maar dan niet op basis van een gedachteloos, klakkeloos uitgesproken wij-gevoel. Zondags in de kerk gebruikt de dominee in een opwelling van nederigheid eenzelfde uitdrukking 'Wij zondaars'. Om meer indruk te maken op de individuele gemeenteleden rekent hij zichzelf tot de zondige mensen. Het schept een band en het verbroedert, het schept broeders en zusters in het geloof. Het woordje 'wij' is de retorische lijm van de samenleving. De verwondering of zelfs ergernis hierover komt van dichters, zoals de Engelse dichter W.H. Auden.

> 'And always the loud and angry crowd,
> Very angry and very loud,
> Law is We,
> And always the soft idiot softly Me' (Auden 1975: 155)

De menigte bedient zich van het usurperende woordje 'we'; individuen proberen zich daar zo goed en zo kwaad als het gaat aan te onttrekken. De wet wordt gesteld door de wij-groep, gesteund door een immens wij-gevoel. Voor rechtsbescherming aan gekke individuen is weinig plaats, zo lijkt Auden te suggereren.

2. Het aanwezigheids-wij en het afwezigheids-wij

We gebruiken het persoonlijk voornaamwoord 'wij' – en wie goed leest, beseft dat ik mij op dit moment ook bedien van deze retorische topos – ofwel bij aanwezigheid van anderen, meestal in een kleine groep, ofwel bij afwezigheid van anderen. Het groepje vriendinnen dat zegt 'Wij gaan dit jaar naar Frankrijk op vakantie' gebruikt het wij terecht; de Nederlander die op de camping in Frankrijk zegt 'Wij Nederlanders zijn vriendelijke en tolerante lieden' spreekt namens vele, niet geraadpleegde groepsleden. Het aanwezigheids-wij, een begrip dat door Spiegelberg (1973: 132-135) is geïntroduceerd, werkt sterk persoonlijk en egalitair: iedereen wordt als gelijke behandeld en opgenomen in de groep. Meestal komt het voor bij en komt het voort uit een kleine groep waarvan de leden direct met elkaar in contact staan, *face to face*-relaties hebben. Soms komt het voort uit een authentieke wij-ervaring, een ervaring van saamhorigheid na doorstane spanningen en beproevingen, dat herkend wordt aan het eind van die ervaring of

aan het einde van een als prettig en inspirerend ervaren bijeenkomst. Maar dit aanwezigheids-wij kan bij grote groepen misbruikt worden, vooral als de groepsleden geen kans krijgen zich uit te spreken of zich akkoord te verklaren met een algemene uitspraak.

Het afwezigheids-wij (Spiegelberg 1973: 136-139) komt echter veel vaker voor en heeft veel retorische en zelfs demagogische kanten. In de politiek wordt dit veelvuldig gebruikt: 'Wij van de Partij van de Arbeid', 'Wij van de Partij van de Vrijheid', 'Wij van de VVD', 'Wij van de x, y, en z-partij'. Ik heb hierboven een recent voorbeeld uit de crisispolitiek genoemd. Een veelvuldig wij-gebruik leidt tot vervreemding van de leden die zich er niet in herkennen. Als je niet zeker bent of je namens de leden spreekt die zich niet over bepaalde onderwerpen hebben uitgelaten, kun je maar beter het eerlijke 'ik' gebruiken: 'Ik vind dit, ik vind dat.' Nadenken over het recht om wij te zeggen brengt bescheidenheid met zich mee.

'Wij, liberalen' heeft paradoxale effecten als de leden van die partij het liefst uitsluitend voor zichzelf opkomen en hun eigen belang nastreven en vooral namens zichzelf willen spreken. Maar een politieke partij heeft in elk geval een bepaalde structuur, waarin in principe een partijstandpunt kan worden geformuleerd, zodat daar – soms en onder bepaalde voorwaarden – het recht bestaat om 'wij' te zeggen. Dat is niet meer het geval bij een andere vorm van gebruik van het afwezigheids-wij: het collectief beschuldigen en het collectief ophemelen. 'Wij hebben er in Nederland een potje van gemaakt' of 'Wij overtreden allemaal wel eens de belastingwetten', of 'Wij dulden geen vreemde smetten'. Hoe weet die spreker dat? Heeft die het recht uitspraken te doen over alle niet-aanwezigen of niet-geraadpleegden? In deze vorm wordt het 'wij' vooral retorisch aangewend. Het maakt de band met het gehoor gemakkelijker, het geeft een informele toon, maar de aangesprokenen kunnen zich met recht geërgerd of beledigd voelen: 'Ik overtreed nooit de belastingwetten, dus uit welke hoofde heb jij dan het recht om van "wij" te spreken?'

Het minste recht om wij te zeggen hebben de collectieve en semi-collectieve groepen. Wie gingen naar Wenen? In ieder geval niet iedereen die daar de mond vol van had. Wie zijn de kampioenen? In ieder geval niet degenen die uit volle borst zingen: *We are the champions.* Bij grote collectieve gebeurtenissen staat het wij-zeggen in het teken van het opkloppen van het wij-gevoel: 'Wij zijn trots op Nederland.' Massa's en menigten kunnen er arrogant en agressief van worden, want tegenover elke wij-groep staat een zij-groep, bij voetbalsupporters de supporters van de tegenpartij. Het 'wij' wordt het weefsel van een maatschappelijk collectief dat een geruststellende mantel uitwerpt over iedereen die zich ermee kan en wil identificeren. Onze moderne samenleving heeft kennelijk een grote behoefte aan dergelijke wisselende en wisselvallige identificaties. Deze frequente

identificaties met een groter geheel geven mij de overtuiging dat het zo vaak geroemde individualisme van onze tijd een zwakke basis heeft, die snel en grondig kan worden weggevaagd. Individualisme is duidelijk iets anders dan de autonomie van het zacht uitgesproken ik, waar de dichter Auden het over had. Vanwaar toch die vreemde trek bij veel mensen om per se te willen horen bij een grote groep, een horde? Deze vraag staat centraal in het boek van David Berreby: *Us and Them; Understanding the Tribal Mind*, waarin de menselijke eigenschap om zich bij een grote groep aan te sluiten en zich daar beschermd te voelen vanuit een evolutieperspectief wordt verklaard (Berreby 2005).

3. Wie zijn wij?

De huidige samenleving heeft haar gemeenschappelijke identiteit verloren, zo wordt vaak beweerd. Velen weten niet meer wie we zijn, waar we bij horen en waar we heen koersen. De toekomst van de identiteit is onzeker. Ik ben er niet zo zeker van dat men dat niet weet in ons land. Als men de verschijnselen nauwkeurig onder de loep neemt, zie ik op zijn minst enkele tegenstrijdige culturele tendenties. Er is een angst dat onze samenleving, onder velerlei invloeden, uiteenvalt. Men constateert dan een gebrek aan sociale samenhang, cohesie of hoe men het ook noemen wil. Het is een angst voor fragmentatie, het losser worden van bindingen, het geïsoleerd raken, losraken van het grotere geheel in weinig met elkaar te maken hebbende subculturen en sekten. Laat ik dit de sekte-angst noemen: de samenleving valt in sekten en secties uiteen (Pinsky 2002).

Maar tegelijkertijd is er een angst waar te nemen voor de overal aanwezige tendens opgeslokt te worden in een groter geheel, gekoloniseerd te worden door een almachtige en alles overziende en overheersende overheid, of door de sturende media die onze geestelijke bagage, onze *minds*, op een subtiele doch krachtige wijze in één bepaalde richting stuwen. Het is de angst dat we niet vrij zijn om ons eigen leven te bepalen, niet autonoom kunnen worden, maar geleefd en voorgeleefd worden en dat we slechts een onbeduidend radertje blijken te zijn in een groter geheel. Laat ik dit de massa-angst noemen: men wordt verzwolgen door de massa (Pinsky 2002).Tegenover deze laatste tendens stellen we ons teweer in een steeds grotere distinctiedrang, in de behoefte, ook weer aangewakkerd door bepaalde culturele stromen, om ons juist van anderen te onderscheiden, meer en beter te scoren dan onze klasgenoten, onze collega's en lotgenoten.

Met andere woorden, onze huidige cultuur is niet eenduidig, maar ambivalent. Ze koestert meer waarden tegelijkertijd die moeilijk met elkaar te verenigen zijn. Beide door mij benoemde angsten corresponderen in zekere zin met individuele

psychologische angsten die door Otto Rank krachtig zijn samengevat in de angst om te verdwijnen en de angst om te verschijnen (Rank 1932). We zijn bang om in de massa op te gaan; we willen niet naamloos en roemloos ons leven leiden, maar tegelijk zijn we ook bang om helemaal alleen ergens voor te staan, vooral als niemand ons volgt of kan en wil volgen; om als individu tegenover de groep te staan die iets anders van ons wil. We voelen tegenzin om de groepspressie te weerstaan. De angst om te verschijnen is vaak zo groot dat hij de angst om te verdwijnen verdringt. Dan vinden we het wel zo prettig anoniem te blijven en op te gaan in en ons aan te sluiten bij de meerderheid, bij de groepsmening, bij een anoniem collectief onbehagen dat ons een persoonlijk welbehagen bezorgt. In mijn eigen termen is er dus een strijd aan de gang in onze moderne samenleving en cultuur tussen enerzijds een persoonlijke identiteit, waarmee we zelf voor de dag willen en durven komen, en anderzijds een collectieve identiteit, waar we ons in kunnen vinden en dat niet een eigen geluid of een geheel eigen stem vergt. Er bestaat een spanning tussen opsplitsing en massale uniformiteit.

Deze tegenstrijdigheid wordt bijvoorbeeld heel goed zichtbaar in de persoon van het Kamerlid Geert Wilders. Enerzijds hamert hij op het behoud van onze nationale identiteit en nationale eenheid (ten opzichte van de islam, ten opzichte van Europa, ten opzichte van alles wat naar afwijking van het traditioneel overgeleverde normen- en waardenpatroon neigt); anderzijds doet hij dat op een zo individualistische, zichzelf zo distingerende manier, dat hij een partij met een partijprogramma heeft opgericht die uitsluitend zijn eigen ideeën nastreeft en die bestaat uit slechts één persoon: hijzelf. Partijgenoten in de Tweede Kamer en andere sympathisanten zijn hém verantwoording schuldig in plaats van andersom, een terugkeer van het leidersbeginsel in de politiek. Hij heeft het individuele recht geclaimd om altijd 'wij' te zeggen. Hij komt niet op voor de groep Limburgers die twee eeuwen geknecht zijn, hoewel hij bij die groep wel de meeste stemmen haalt. Hij is in mijn ogen een vrij unieke combinatie van individueel distinctiegedrag en collectivisme. Daarin onderscheidt hij zich van de vroegere populistische politieke stromingen die opgingen in een vage massa of in gewetenloze hordes. Hij zwaait ook niet met zwarte uniformen, maar zijn retoriek doet wel veelvuldig beroep op het bedreigde wij-gevoel. Zijn retoriek is effectief en doet echter wel denken aan de veelvuldig gebruikte retoriek van de jaren dertig, zoals het openlijk schelden op hele bevolkingsgroepen en het aanwijzen van maatschappelijke groeperingen als zondebokken voor het bestaan van hardnekkige sociale problemen (Burke 1939). De vraag wie wij zijn, is dus niet zo gemakkelijk te beantwoorden zonder de ik-figuur erbij te halen. Mijn analyse vraagt om nog iets dieper te graven en te zoeken naar de relaties tussen identiteit, loyaliteit en nationaliteit.

4. Nationaliteit

Van de drie begrippen die ik wil analyseren, is nationaliteit het gemakkelijkst te bepalen. Met de uitzondering van ongelukkige staatlozen is iedereen burger van een staat. De staat is een formele organisatie en het burgerschap wordt uitgedrukt in het in bezit stellen van een paspoort, het formele teken dat je tot die staat behoort. Nationaliteit is derhalve een formele categorie. Men zou ook van 'nationaliteitsgenoten' kunnen spreken als de term landgenoten een te sterke suggestie meebrengt dat men het met al die landgenoten eens zou moeten zijn. Toch wordt dit impliciet verwacht: dezelfde nationaliteit, dezelfde loyaliteit, uitgedrukt in dezelfde identiteit. Deze associatie gaat in de praktijk vaak erg snel en leidt meestal tot grove generalisaties: De Duitsers hebben een oorlogszuchtige mentaliteit, Nederlanders zijn trots en tolerant, alle Antilianen zijn crimineel en alle Limburgers houden van wielrennen. Deze vier uitspraken zijn empirisch alle vier onjuist. Deze vorm van categoraal denken (en spreken, laat men dat niet vergeten) leidt tot overdreven, gevaarlijk nationalisme, tot stereotypevorming en onder bepaalde maatschappelijke voorwaarden, al snel tot zondebokstempels, discriminatie en groepshaat.

Logisch klopt het ook al niet. 'De' Nederlander bestaat niet, evenmin als 'het' paard, 'de' appel of 'de' vrouw. Logisch was er geen speld tussen te krijgen, toen prinses Máxima zei dat ze 'de' Nederlandse identiteit niet gevonden had. Ik was verbaasd over de verbazing daarover bij politici. Ook al kiest men jaarlijks 'de' politicus van het jaar, 'de' politicus bestaat natuurlijk ook niet. Achter de opwinding ging de gemakkelijke gelijkstelling schuil van nationaliteit is loyaliteit is identiteit. Nederlanderschap is een formele categorie die kan leiden tot en gepaard kan gaan met meer dan één identiteit.

De grondslag voor deze pluriformiteit van zowel onderling verschillende groepsidentiteiten als verschillend samengestelde individuele identiteiten, vind ik in de grondwet. De grondwet biedt een garantie voor pluriformiteit, maar dwingt die niet per se af. In de klassieke literatuur, bijvoorbeeld bij G.H. Mead, wordt de samengestelde identiteit – *self* in het Engels – ook wel beschreven in termen van een innerlijk parlement, *a parliament of selves* (Mead 1934), dat de innerlijke dialoog tussen persoonlijke identificerende keuzen voert: wie wil ik zijn, wat wil ik worden, bij wie wil ik horen of bij wie wil ik mij aansluiten, waar en tot hoever moet ik mij aanpassen, waarin zal ik mij schikken? Al deze vragen weerspiegelen de relaties die individuen met anderen onderhouden.

De grondwet biedt vooral in de klassieke vrijheidsrechten de garantie voor een pluriforme keuze, zoals die in de artikelen 1 en 3 (het verbod tot discriminatie, gericht op de overheid), in artikel 6 (vrijheid van godsdienst en godsdienstuitoefening), artikel 7 (vrijheid van meningsuiting), en artikelen 8 en 9 (vrijheid van

vereniging en vergadering, van betogingsvrijheid) tot uitdrukking komt. De artikelen 6 en 7 lopen parallel met de artikelen 9 en 10 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM). Dit zijn naar mijn mening de kernwaarden van de Nederlandse samenleving. Die kernwaarden binden niet alleen in formele zin, maar dienen ook als bindend te worden beleefd, dat wil zeggen: ze vormen samen een normatieve opdracht aan burgers om deze waarden als kernwaarden ook levend te houden en na te leven. Ze zorgen tevens voor een pluraliteit van minderheden, zoals ik onze samenleving het liefst zou willen beschrijven, in politiek, religieus en levensbeschouwelijk opzicht en naar organisatievormen (alle mogelijke soorten van verenigingen, stichtingen, coöperaties en andere organisaties).

Deze divergerende krachten vormen de kracht van de moderne, open samenleving. Toen Hirsi Ali aan een twaalfjarig meisje vroeg: 'Voor wie kies jij: Allah of de grondwet?', was dit een misleidende vraag over een misleidende keuze. Immers de grondwet biedt de mogelijkheid en geeft de volle garantie om in Allah of in welke andere god ook te geloven. Bovendien biedt de grondwet de garantie om in een proces van persoonlijke identiteitsvorming er iets langer over te doen dan één moment, om van overgeleverde geloofsopvattingen een eigen beredeneerde keuze te maken, hetzij dezelfde god te blijven eren, hetzij een andere godsdienst aan te hangen, hetzij in vrijheid een geloof af te zweren of stilzwijgend achter je te laten. Dat hoeft niet op één moment publiekelijk bekendgemaakt te worden, maar daar mag een proces, bijvoorbeeld van het twaalfde tot het vierentwintigste jaar, aan voorafgaan. Godsdienstvrijheid betekent ook godsdienstvrede, dat wil zeggen dat men elkaars geloof niet ruw gaat afpakken en bestrijden, maar respecteert.

Als iemand op deze wijze gekozen heeft voor een bepaalde identiteit, dan geeft de volgende groep grondwetsartikelen, artikelen 10 tot en met 13, bovendien nog een bescherming van die identiteit, vooral bescherming van de individuele privacy: Artikel 10 garandeert de eerbiediging van de persoonlijke levenssfeer, artikel 11 biedt het recht op onaantastbaarheid van het lichaam, artikel 12 garandeert, in beginsel, de huisvrede (niet binnentreden 'zonder kloppen', dat wil zeggen zonder legitimatie vooraf en zonder wettelijke grondslag, zoals in totalitaire landen vaak geschiedt) en artikel 13, ten slotte, geeft het briefgeheim. Deze laatste vier artikelen zeggen niet wélke identiteit personen moeten ontwikkelen, maar garanderen de vrije ontwikkeling en bescherming van een eigen identiteit, hoe ook gekozen of tot stand gekomen. Onze grondwet is met deze twee reeksen artikelen goed doordacht en goed geformuleerd en behoeft in dit opzicht naar mijn mening geen enkele herziening.

Interessant in dit verband is wel de vraag of het formele kader van de staat aanleiding geeft voor een officiële wij-verklaring, bijvoorbeeld in de preambule van de grondwet. *We, the people*, zo begint de Amerikaanse Constitutie en daarmee heeft het Amerikaanse volk zichzelf het recht toegekend om 'wij' te zeg-

gen. De Nederlandse grondwet kent zo'n bepaling niet. Jan Willem Sap heeft in een ontwerp-grondwet ervoor gepleit om in één zin een korte preambule bij een nieuwe grondwet op te nemen, namelijk: 'Wij, de burgers van Nederland, dankbaar (jegens God) voor de vrijheid, stellen hierbij de volgende grondwet op.' (Sap 2006: 9) Deze suggestie levert meteen veel discussie op, zoals de vraag of er een verwijzing naar God in mag staan. Daarnaast staat er 'burgers van Nederland', niet 'burgers van de Nederlandse staat'. Wordt derhalve de Nederlandse samenleving bedoeld, en die is beduidend ruimer dan de staat, of alleen maar alle paspoorthouders of nationaliteitsgenoten?

Het recht om 'wij' te zeggen wordt omstreden. Een discussie over een preambule bij de grondwet leidt vermoedelijk eerder tot onenigheid dan tot consensus, mede vanwege de vele tegenstrijdige tendenties in onze cultuur. Beter kan verwezen worden naar een oud boekje uit 1967 van mijn vroegere docent sociologie Pieter van Daalen, dat onder de volledig onschuldige titel *Wij Nederlanders* een sociologische verkenning gaf van onze toenmalige samenleving met aparte aandacht voor de arbeidsverdeling, het stelsel van openbaar bestuur, de verzuiling, en de vele arbeids- en onderwijsorganisaties (Van Daalen 1967). Eenheid en religieuze verscheidenheid speelden toen evenzeer, maar we maakten ons er niet zo druk over als thans, waar de oude maatschappelijke bindingsvormen en scheidslijnen hebben plaatsgemaakt voor etnische verschillen en nieuwe religieuze scheidslijnen. Men probeert via het beroep op nationale identiteit eenheid te bereiken. De urgente vraag is of dit lukt.

5. Identiteit

Er is een variant mogelijk op een bekend gezegde: onderzoek de samenleving, begin bij jezelf of omgekeerd: onderzoek jezelf, begin bij de samenleving. De vraag naar identiteit is moeilijker te beantwoorden dan die naar nationaliteit. Het gaat om antwoord op de vragen: 'Wie ben ik?', 'Waar sta ik?', 'Waar wil ik staan of waar hoor ik te staan?' en 'Waar hoor ik bij?' Men kan de identiteitsvraag ook anders stellen, bijvoorbeeld 'Wie zijn wij?' en 'Waar horen wij bij?', 'Hoe stellen wij ons op tegenover de anderen, tegenover politiek en samenlevingsproblemen?' Begin je met 'wij' om te weten te komen wie je zelf bent of met 'ik' om samen tot een wij-ervaring te geraken? Het antwoord op deze beginvragen brengt zelf al een eerste onderscheiding aan in de manier waarop men de eigen identiteit beleeft, namelijk als een collectieve of als een individuele ervaring. Burgers van een moderne samenleving beginnen meestal met de ik-vraag; in premoderne samenlevingen of culturen was dat nagenoeg onmogelijk en werd altijd de wij-vraag gesteld.

Bij het begrip 'identiteit' zijn naar mijn mening twee onderscheidingen van cruciaal belang, namelijk ten eerste het onderscheid tussen collectieve en persoon-

lijke identiteit en ten tweede dat tussen opgelegde (opgeplakte) en zelfgekozen identiteiten. Deze onderscheidingen spreken eigenlijk voor zich en voorbeelden zijn gemakkelijk te vinden. Bij de collectieve identiteit en identiteitsvorming kan het gaan om een sociale groep (ons vrouwenvoetbalteam) of een sociale categorie (zwarte vrouwen). Door de identiteit van een groep te benadrukken versterk je ook het besef dat er anderen zijn die er niet bij horen. Insluiting brengt logischerwijs en sociologisch altijd uitsluiting met zich mee. Zo ontstaan groepsonderscheidingen en daar is eigenlijk niets mis mee. Misschien ligt dit wel in de aard van de mens besloten, dat men, de mens, niet kan leven zonder enige ordening van de sociale omgeving om zich heen: Wie is te vertrouwen? Wie niet? Wie is vreemd? Wie eigen? Wie is van de warme en wie van de koude kant? Groepsonderscheidingen hoeven geenszins altijd te leiden tot groepstegenstellingen en groepstegenstellingen kunnen goedaardig en kwaadaardig zijn of preciezer gezegd: kunnen goedaardig beginnen en kwaadaardig eindigen (zie uitvoeriger hiervoor hoofdstuk 2).

Categorale identiteiten kunnen snel leiden tot allerlei vormen van stereotypering en discriminatie. Het wordt betwist of ze werkelijk bestaan. Voorstanders van het benadrukken van persoonlijke identiteiten, waar ik mijzelf toe reken, zien vooral de negatieve kanten van collectieve identiteiten, die zo sterk kunnen worden dat de persoonlijke identiteitsontwikkeling wordt belemmerd en onvrijheid en groepsdwang de overhand krijgen. Maar, eerlijk is eerlijk, bij emancipatie van achtergestelde of gediscrimineerde groepen wordt een opgeplakte identiteit vaak een geuzennaam: 'Dáár wil ik juist bijhoren'; 'Black is beautiful', 'Sisterhood is powerful'. Bij emancipatie komt een persoonlijke identiteitsvorming juist tot stand via een proces van collectieve identiteitsvorming. Het ontstaan van de Vrije Universiteit, die de emancipatie van de *kleine luyden* inluidde, en evenzeer het proces van de katholieke emancipatie zijn hiervan goede historische voorbeelden. In mijn jeugd heb ik hard meegezongen: 'Roomsen, dat zijn wij', maar of we toen al het recht hadden om 'wij' te zingen, daar dacht ik niet over na. Is een sterke groepsmentaliteit en dus groepsidentiteit nu verstikkend of bevrijdend? Het kan allebei en dat hangt dikwijls af van de mate waarin binnen de groepsvorming ruimte bestaat of ontstaat voor een zelfstandige, zelfgekozen persoonlijke identiteitsvorming. Op basis daarvan zijn authentieke wij-ervaringen wel degelijk mogelijk en kunnen die ervaringen zinvol zijn voor verdere ontwikkeling van de personen die deze gemeenschappelijke ervaring hebben (gehad).

Bij een emancipatieproces van een achtergestelde groep kan de persoonlijke identiteit zelf worden achtergesteld bij de collectieve belangen van de groep. Dan gaat de persoonlijke vormgeving van identiteit knellen. Als je altijd en eeuwig het onderdrukte (of achtergestelde) lid van een onderdrukte (achtergestelde) groep moet zijn, blijft er slechts één identiteit over, vaak die van slachtoffer. Om deze

reden is positieve discriminatie, de bevoordeling van de benadeelden, niet altijd het antwoord op achterstelling gebleken, omdat het een blijvende bevestiging geeft, ook in de eigen belevingswereld en *mind,* van het anders-zijn. Homo's zijn geen homo's meer als we er niet meer over spreken, maar ze als vanzelfsprekend als gewone collega's beschouwen en behandelen. De katholieke emancipatie was pas voltooid toen niemand meer uitdrukkelijk als eerste identiteit het katholiek zijn noemde, maar gewoon in alle overheidsorganisaties mee ging doen (vrij kortgeleden, ongeveer na 1965, toen de secularisatie hard op gang was gekomen); dus als niemand meer de woorden van het lied 'Roomsen, dat zijn wij' van buiten kent.

De historische voorbeelden van geslaagde emancipatie van sociale groepen leert ons dat het streven van die emancipatie ook nooit tot één identiteit beperkt kan blijven. De emancipatie lijkt me juist geslaagd, indien de personen van die groep tot vrije en zelfstandige keuzen kunnen komen van wat ze persoonlijk met hun leven willen, zoals een opvoeding van kinderen naar mijn mening ook pas geslaagd mag heten als de kinderen, op een bepaalde leeftijd, zeg tussen het achttiende en het vierentwintigste levensjaar, zelf hun weg mogen kiezen in het leven en niet gebonden zijn aan de keuzen van hun ouders. De moderne samenleving is pluralistisch, dat wil zeggen dat in beginsel niemand gedetermineerd is door de maatschappelijke plaats van herkomst of afkomst, noch door etniciteit of huidskleur, noch door opgedrongen sekserollen. De veelheid van groepen in de samenleving vindt haar weerspiegeling in de samengestelde aard van de persoonlijke identiteit, die nooit samenvalt met een collectieve identiteit; hoogstens is die collectieve identiteit een van de vele samenstellende delen van de eigen identiteit. Een persoonlijke identiteit is het antwoord dat een individu zelf ontwikkelt, kiest en geeft op de vragen: 'Wie ben ik?', 'Wat wil ik?' (Perry 2008).

Op deze vragen is nooit maar één antwoord te geven, zodat een persoonlijke identiteit altijd samengesteld, gelaagd, meervoudig is, multiplex. Bijvoorbeeld: 'Ik ben Nederlander, katholiek opgevoed, maar nu "niks" meer, een socioloog die zich vooral oriënteert op de internationale wetenschappelijke gemeenschap die heel wat wijder is dan de eigen samenleving, die al jaren op vakantie gaat naar Frankrijk, "mijn tweede vaderland", enzovoort.' Iedereen heeft een eigen verhaal te vertellen over die persoonlijke identiteit en elk verhaal is anders.

6. Loyaliteit

Met het benadrukken van het belang van persoonlijke identiteit en identiteitsvorming zijn de vragen over loyaliteit aan de eigen groep en over dubbele nationaliteit te beantwoorden. Net zoals er altijd meervoudige identiteiten zijn, zijn er ook meervoudige loyaliteiten. Je doet altijd aan meer dan één groep loyaal mee. Die loyaliteit kan natuurlijk onder druk of onder spanning komen te staan.

Vooral in tijden van crisis, conflicten en vooral tijdens oorlogen wordt vaak onvoorwaardelijke loyaliteit geëist van de groep waar je toe behoort of bij wilt behoren. Dan komt het uur van waarheid: *I have taken sides*, luidt het dan, maar in normale tijden doen zich dergelijke alles-of-nietskeuzen niet erg vaak voor. We leven, gelukkig, niet steeds in oorlog en juist ten behoeve van het behoud van die meervoudige keuzensamenleving moeten de voorwaarden waaronder die keuzevrijheid kan gedijen, zorgvuldig en krachtig bewaakt worden. Toegepast op het vraagstuk van de dubbele nationaliteit hoeft naar mijn mening een dubbele nationaliteit de loyaliteit aan één groep of één bepaalde samenleving, bijvoorbeeld de Nederlandse, niet in de weg te staan. Temeer niet wanneer loyaliteit aan de samenleving van herkomst betekent dat respect wordt behouden voor de geschiedenis, cultuur en toekomstmogelijkheden van beide samenlevingen. Dit standpunt hoeft geen negatieve gevolgen te hebben voor integratie. Integratie met behoud van eigen identiteit is eerst en vooral met behoud van de eigen persoonlijke identiteit, niet van een opgelegde al of niet aanvaarde collectieve identiteit.

Niettemin kunnen en zullen zich hierbij ook loyaliteitsconflicten voordoen, zoals in het geval van de Marokkaanse nationaliteit, die niet valt af te leggen en dan ook niet kan berusten op een eigen beredeneerde keuze. In dit geval overheerst een collectieve identiteit en wordt een persoonlijke keuze onmogelijk gemaakt. In principe is een eigen keuze van nationaliteit voor personen die met twee nationaliteiten worden geboren, op een bepaalde leeftijd, bij voorkeur tussen achttien en eenentwintig jaar, naar mijn mening, de beste oplossing. Het onderstreept de zelf gewilde persoonlijke identiteit, die het behoren tot een bepaald land of nationaliteit met zich meebrengt. Het goede voorbeeld wordt hier gegeven door de FIFA, de internationale voetbalbond, die de voetballers zelf de keuze laat voor welk land ze willen uitkomen. Maar is eenmaal een keuze gemaakt, zoals de stervoetballer Ibrahim Affalay moest doen, dan ligt die keuze voor jaren vast en is een snelle wisseling niet mogelijk. De mogelijkheid tot naturalisatie na vijf jaar legaal verblijf vormt in feite ook een stille bevestiging van het belang van een eigen keuze. De voordelen die de andere nationaliteitsgenoten te bieden hebben, wegen dan zwaarder dan oudere loyaliteiten die op een eigen wijze kunnen worden gekoesterd. Als men zich niet naturaliseert, is dat eveneens een keuze, waarvan men de consequenties (geen stemrecht bij de Tweede Kamerverkiezingen) zal moeten aanvaarden.

Het vraagstuk van de sociale trias 'identiteit, loyaliteit, nationaliteit' wordt nu op een enigszins paradoxale wijze opgelost. Men dient zelf zowel de identiteit als de loyaliteit en de nationaliteit te kiezen en te blijven kiezen, eventueel opnieuw te kiezen voor de oude keuze, terwijl men tegelijk weet en beseft dat deze keuze mede wordt bepaald door eigenschappen die niet zelf gekozen wor-

den, zoals geslacht, nationaliteit, klasse, huidskleur, en tot op zekere hoogte ook godsdienst. Maar men weet en beseft ook dat die keuzen nooit volledig bepaald worden door dergelijke grote categorale aanduidingen. De identiteit van personen blijft altijd vastzitten aan een verleden dat maar half zelf is verkozen. Maar tegelijkertijd is die identiteit gericht op een toekomst die men voor zichzelf wenst uit te stippelen, wetende dat men het verleden met zich meesleept. Is die van vroeger meegenomen identiteit nu ballast of bagage voor onderweg? Dat is de sleutelvraag waar onze samenleving de komende tijd een antwoord op zal dienen te vinden.

Literatuur

Auden, W.H., 'Law like Love', in: *Collected Shorter Poems 1927-1957*, New York 1975

Berreby, D., *Us and Them; Understanding your Tribal Mind*, New York 2005

Burke, K., 'The Rhetoric of Hitler's "Battle" (1939)', in: *The Philosophy of Literary Form; Studies in Symbolic Action,* New York 1957, blz. 164-189 (eerste uitgave 1941)

Cavell, S., *Must we Mean what we Say?* Cambridge 1976, blz. 1-43

Cavell, S., *The Claim of Reason,* Oxford 1979

Daalen, P. van, *Wij Nederlanders; Een sociologische verkenning*, Aulapocket 349, Utrecht 1967

Devisch, I., *Wij, Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte,* Leuven 2003

Hardin, R. *One for All; The Logic of Group Conflict*, Princeton 1995

Mead, G.H., *Mind, Self and Society,* Chicago 1934

Nauta, L., 'Wereldburgerschap', in *Politieke Stukken*, Amsterdam 2008

Nederlanderschap in een onbegrensde wereld. Advies over het Nederlandse beleid inzake meervoudige nationaliteit. Advies van de Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken, Den Haag 2008

Perry, J. (ed.), *Personal Identity,* Berkeley en Los Angeles 2008, tweede druk

Pinsky, Robert, *Democracy; Culture and the Voice of Poetry*, Princeton 2002

Rank, O., *Art and Artist; Creative Urge and Personality Development,* New York 1932

Sap, J.W., *Een Nederlandse Ontwerp-Grondwet*, Amstelveen 2006

Spiegelberg, H., 'On the Right to Say "We"; A Linguistic and Phenomenological Analysis', in: G. Psathas (ed.), *Phenomenological Sociology; Issues and Applications,* New York 1973, blz. 129-158

Tuomela, R., *The Importance of Us; A Philosophical Study of Basic Social Notions,* Stanford 1995

Twain, M., *Extracts from Adam's Diary,* New York 1904; ook gepubliceerd in: M. Twain, *The $ 30.000 Bequest and Other Stories,* New York 1906
Twain, M., *Extracts from Eve's Diary,* in: *Papers from the Adam's Family* (1906); ook gepubliceerd in: M. Twain, *Letters from The Earth,* edited by B. DeVoto, New York 1962, blz. 56-102

5

'WETTEN VERANDEREN, HET GEWETEN BLIJFT.'

1. Inleiding

'Hier sta ik, ik kan niet anders.' Deze bekende, waarschijnlijk ten onrechte aan Maarten Luther toegeschreven uitspraak geeft de onverzettelijkheid van het individuele geweten weer (Bonger 1954: 41). Maar een postmoderne dichter, H. Scholten, schreef eens: 'Hier sta ik, ik kan altijd anders.' (Scholten 1962: 11). Zou deze flexibiliteit van de postmoderne kunstenaar model staan voor het gegeven dat er, anders dan in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw, nog maar weinig getheoretiseerd en gediscussieerd wordt over het geweten? Gelukkig hebben we nu de weigerende ambtenaren die geen homohuwelijkssluiting willen voltrekken, zoals er midden jaren zeventig enkele ambtenaren van de sociale diensten weigerden om de voordeurdelersregeling toe te passen. Nog niet zo heel lang geleden weigerden enkele burgemeesters, onder anderen die in Leusden, mee te werken aan het uitzettingsbeleid van uitgeprocedeerde en op straat gezette asielzoekers en hun kinderen. De verleiding tot *bestuurlijke* ongehoorzaamheid blijkt soms te sterk te zijn. Van *burgerlijke* ongehoorzaamheid wordt al heel lang niets meer vernomen.

Vijfendertig jaar geleden was burgerlijke ongehoorzaamheid in vele varianten een veelvoorkomend verschijnsel (Schuyt 1972). Nu, anno 2009, zou het een interessante vraag zijn waarom er bijna geen acties van burgerlijke ongehoorzaamheid meer te vinden zijn. Vragen waarom bepaalde verschijnselen er *niet* zijn, worden wel vaak gesteld, maar zijn in feite heel moeilijk te beantwoorden. Als standaardvoorbeeld geldt de bekende vraag van de Duitse econoom Werner Sombart (1863-1941): '*Warum gibt es kein Sozialismus in die Vereinigte Staten?*' (Sombart 1932) Dergelijke waarom-niet-vragen worden in de geschiedfilosofie ook wel *counterfactuals,* genoemd. Dat zijn vragen van het type 'Wat zou er gebeurd zijn als...?' Wat zou er gebeurd zijn als Hitler de slag bij Duinkerken in 1940 wel gewonnen zou hebben, zijn leger naar Engeland zou zijn overgestoken en ook Engeland bezet zou hebben? Wat zou er gebeurd zijn als dit of dat wel of niet had plaatsgevonden? Dit soort vragen vereist voor een beantwoording heel veel kennis van plaatselijke situaties in combinatie met een grondig theoretisch

inzicht in de manier waarop processen verlopen en verschijnselen zich ontwikkelen. Wat zou er gebeurd zijn als geweldloze burgerlijke ongehoorzaamheid de plaats had ingenomen van de intifada's in het conflict tussen Israël en de Palestijnen? Waarom hebben de Palestijnen niet gekozen voor deze vorm van verzet? Zouden ze daar meer succes mee hebben gehad? Wanneer gebiedt of wanneer verbiedt het geweten gewelddadig verzet? Mogen, omgekeerd, de Israëlische kolonisten zich beroepen op burgerlijke ongehoorzaamheid, als ze blijven zitten op plaatsen waar de regering hen weg wil hebben? Tot hoever strekt zich hier het onbuigzame geweten uit?

Dit zijn allemaal grote vragen die spontaan opkomen bij de constatering dat heden ten dage het onderwerp burgerlijke ongehoorzaamheid en de plaats van het geweten in het recht niet veel aandacht meer trekken. Slechts af en toe komt er een discussie op gang over de vraag of men zich op het geweten mag beroepen als men daarbij in conflict komt met het recht, zoals het geval is in de actuele zaak van de ambtenaar die weigert een homohuwelijk 'in te zegenen'. Daarbij is een vergelijking van ongehoorzaamheid van burgers met die van ambtenaren en andere gezagsdragers op zijn plaats. Ik wil de stelling hier verdedigen dat aan burgers meer ruimte toekomt om zich te mogen beroepen op hun geweten bij het niet navolgen van rechtsregels en andere verplichtingen dan ambtenaren en andere gezagsdragers. Dat was ook de eerste stelling in mijn proefschrift destijds: 'De sociale orde wordt in het algemeen meer bedreigd door normoverschrijdingen van gezagsdragers dan door normoverschrijdingen van gewone burgers.' (Schuyt 1972) De kwestie van de weigerambtenaar vormt een goede illustratie van en een interessante *testcase* voor de problematiek van een pluriforme samenleving met zeer uiteenlopende waardensystemen en religieuze verschillen. Ik wil deze kwestie bespreken en mijn beoordeling ervan beargumenteren a) door te wijzen op de manier waarop men in Nederland gewend was om met religieuze en gewetensverschillen en andere tegenstrijdige overtuigingen om te gaan, b) door het begrip 'geweten' zelf te analyseren en de plaats van het geweten in het recht, in het bijzonder het strafrecht, na te gaan, c) door daarna specifiek de rol van het geweten bij burgerlijke ongehoorzaamheid te bespreken en stil te staan bij de vraag wat dit ons allemaal leert voor een concrete standpuntbepaling ten aanzien van de weigerambtenaar.

2. De plaats van het geweten in het recht: een korte verkenning

Nederland is vertrouwd met pluriformiteit in godsdienstige en politieke overtuigingen. Religieuze tolerantie ontstond in de tijd van de Republiek, waarin godsdienstige minderheden werden gedoogd of oogluikend toegelaten. Ook later zijn er voorbeelden van het soepel omgaan met verschillen in waardenoriëntatie:

het recht op crematie werd na enige politieke strijd toegekend, ondanks godsdienstige bezwaren daartegen. Ook werd een beroep op gewetensbezwaren in 1900 wettelijk mogelijk gemaakt tegen de leerplicht en in 1923 tegen de militaire dienst; de mogelijkheid tot dienstweigering werd gewijzigd in 1962 en 1978 (Droesen 1972). Een beroep op gewetensbezwaren werd erkend bij de sociale verzekeringsplichten in 1913 en 1922 en bij de inentingsplicht in 1928 (Vermeulen 1989: 75-91, 93-99). Met andere woorden, binnen één rechtsorde konden en kunnen uitzonderingen gevonden worden voor algemene publiekrechtelijke verplichtingen, als uitvloeisel van een politiek systeem dat bekend werd voor zijn verzuilde aanpassingsvermogen, dat duurde tot het midden van de jaren zestig (Lijphart 1968). Maar religieuze pluriformiteit ging toen gepaard met een relatief homogene bevolkingssamenstelling. De interessante vraag is of het aloude en beproefde accommodatiemodel van de verzuiling van waarde kan blijven bij een drastisch anders samengestelde bevolking. Lijphart (1997) meent van wel.

De combinatie van pluriformiteit en homogeniteit veranderde na de binnenkomst van immigranten uit de vroegere koloniën (na de Tweede Wereldoorlog, voor en na de onafhankelijkheid van Indonesië, voor en na de verzelfstandiging van Suriname), uit migratiearbeid (direct na de Tweede Wereldoorlog in de Limburgse mijnstreek en vanaf 1965 vooral vanuit mediterrane gebieden, met een snelle toename na 1980 door gezinshereniging en gezinsvorming) en asielzoekers (vooral in de periode tussen 1990-2000). Pluriformiteit gaat vanaf ongeveer 1975 gepaard met heterogeniteit in etnische herkomst en huidskleur. De reeds bestaande pluriformiteit werd uitgebreid met oudere, maar voor ons land nieuw gearriveerde en betrekkelijk onbekende religies, in het bijzonder de islam, waardoor het vraagstuk van religieuze vrijheid en van het beroep op gewetensvrijheid hernieuwd aan de orde werd gesteld. Het wegvallen van verzuilde groepsopvattingen bood een breed spectrum van zeer uiteenlopende, soms tegenstrijdige, geïndividualiseerde levenswijzen (van aanvaarde, soms uitbundige homoseksualiteit, vrijwillige seksuele onthouding vóór het huwelijk door EO-jongeren, tot en met de afwijzing van homoseksualiteit en het homohuwelijk door leden van verschillende christelijke en islamitische geloofsgemeenschappen en door burgers met uiteenlopende culturele achtergronden). Wat is hierbij de plaats van het geweten in het recht?

Een eerste verkenning van de plaats van het geweten in het recht maakt duidelijk dat het geweten bij de laatste grondwetsherziening in 1983 geen plaats heeft gekregen in de grondwet. Artikel 6 van de grondwet spreekt van godsdienst of levensovertuiging. In artikel 9 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM) wordt de vrijheid van geweten uitdrukkelijk wel genoemd en als zodanig maakt die vrijheid dus toch deel uit van onze rechtsorde. Er werden

verschillende redenen aangevoerd om de vrijheid van het geweten niet op te nemen in de nieuwe Grondwet (Boukema 1972: 19-20). Bij de openbare behandeling van het voorstel tot grondwetsherziening in de Tweede Kamer noemde de toenmalige minister van Binnenlandse Zaken, De Gaay Fortmann, als argument tegen het opnemen van de vrijheid van geweten in onze grondwet het gevaar van anarchie: 'In een rechtsstaat kan de burger zich in beginsel niet met een beroep op het eigen, individuele geweten aan legaal tot stand gekomen verplichtingen onttrekken. (...) Men kan niet elk gewetensbezwaar erkennen, zeker niet in onze tijd, waar men zich bij de zotste dingen op zijn geweten beroept. Wil men zorgen dat men niet in een soort anarchie vervalt, dan moet men wel duchtig uitkijken welk gewetensbezwaar men erkent en welk niet.' (geciteerd bij Vermeulen 1989: 143) De verwijzing naar 'zeker niet in onze tijd' (namelijk de periode 1965-1975) sloeg natuurlijk op de nogal vrije en eigenzinnige manieren waarop indertijd bezettingsacties van openbare gebouwen, zoals het Maagdenhuis, plaatsvonden en door de toenmalige actievoerders werden gerechtvaardigd. Maar het verschil tussen een serieus gewetensbezwaar en een beroep op gewetensvrijheid en een in een democratie niet gemakkelijk te rechtvaardigen bezetting om een ander of lichter studieprogramma af te dwingen, was ook in die tijd toch wel te maken, zeker door gezagsdragers. De angst voor anarchie is een slechte raadgever als het gaat om de plaats van het geweten in het recht (Schuyt 1972: 282-299).

Een tweede vindplaats van het geweten zijn de ontheffingsartikelen in gewone wetten of de speciale, hierboven reeds genoemde, wetten inzake gewetensbezwaren, in het bijzonder voor militaire dienst. Deze ontheffingsartikelen stellen gewoonlijk drie eisen:

1. een vervangende prestatie, zoals vervangende dienst of een storting in een fonds bij verzekeringsbezwaren;
2. een toetsende instantie, want een appèl op het geweten kan niet zomaar en voor elke activiteit gelden;
3. een nadere specificatie van het gewetensbezwaar, op te nemen in de wet (Hazewinkel-Suringa/ Remmelink 1996: 305).

Als derde vindt men een uitvoerige jurisprudentie over strafuitsluitingsgronden voor daden, die uit geweten of gewetensnood voortgekomen zijn en voor acties van burgerlijke ongehoorzaamheid. De Hoge Raad blijkt erg streng te zijn in deze. Het begon bij een beroep op overmacht van een Zijpese dominee in 1916, die op grond van zijn geweten bezwaren had tegen de dienstplicht. De Hoge Raad bepaalde in dit arrest: 'Overmacht is niet een slechts uit eigen opvatting omtrent de zedelijke en maatschappelijke waarde van wettelijke instellingen en voorschriften ontspruitende dwang' (Hazewinkel-Suringa/ Remmelink 1996: 306; *NJ* 1916, 703). Daarna kwamen uitspraken van de Hoge Raad over een Al-

phense boer in 1950, die willens en wetens zijn vee had besmet, en over het verbergen van een gewetensbezwaarde deserteur in 1952, tot en met de cassatie van een uitspraak van de Haagse rechtbank in 1972 – tien dagen na het verschijnen van mijn proefschrift gedaan – waarin door een lagere rechter een bezettingsactie van het gebouw van een Medisch Opvoedkundig Bureau te Den Haag (MOB) als niet-strafwaardig werd beoordeeld (Hazewinkel-Suringa/ Remmelink 1996: 350; PR, Den Haag, 22 december 1972, *NJ* 1973, 264). Het Eerste Kamerlid Boetes (PSP), die in 1968 zonder vergunning demonstreerde tegen de oorlog in Vietnam en daarvoor door de politierechter werd gedagvaard, beriep zich bij zijn verdediging op zijn geweten: 'Ik kon niet anders.' (Hazewinkel-Suringa/Remmelink 1996: 308) Ook hij werd veroordeeld.

Ten vierde hebben rechters zich, in oorlogstijd, 'om gewetenswille', enkele malen verzet tegen de toepassing van maatregelen, zoals plaatsing in een mensonterende strafinrichting, het gevangeniskamp Erika (Hermans 2003). Het proefschrift van Venema is tamelijk kritisch over de gewetensvolle daad van deze rechters. Zo zouden zij door de rechterlijke uitspraak de bezetter juist verhard hebben en pogingen van andere hooggeplaatste rechterlijke ambtenaren om in de toestanden in de strafinrichting verandering aan te brengen hebben gefrustreerd (Venema 2007: 228-230). Heeft een beroep op het geweten zin als er geen effect van uitgaat of als daardoor een toestand juist verergert? De botsing tussen *Gesinnungsethik* (d.w.z. letten op de juiste gezindheid waarmee men handelingen verricht) en *Verantwortungsethik* (ook lettend op de gevolgen van het eigen handelen) is een permanent aspect bij de beoordeling van handelen dat vanuit een beroep op het geweten tot stand komt (Schuyt 1972: 390-394).

Tenslotte komen, na burgers en rechters, de weigerambtenaren in het vizier. Er zijn, zoals reeds is opgemerkt, eerdere zaken van weigerambtenaren geweest; alleen moesten die ambtenaren het doen zonder Regeerakkoord en zonder toezeggingen, bij de aanvaarding van de wet op het homohuwelijk, door de regering gedaan in het parlement. De interessante vraag wordt derhalve of en in welke mate deze omstandigheden een andere uitkomst geven bij de beoordeling van deze weigerambtenaren. Ik concentreer mij voor het vinden van een antwoord vooral op een vergelijking tussen burgerlijke en ambtelijke ongehoorzaamheid.

3. Het begrip geweten

Er wordt thans nog weinig over het geweten zelf geschreven, maar als men erover schrijft, vermijdt men zo veel mogelijk om een definitie van het geweten te geven (Boukema 1972; Vermeulen 1989; Schinkel 2007). Maar ik zou er toch iets meer over willen weten: wat is het geweten nu precies? Waar vind je het geweten? Waar zetelt het: in het hart, in de geest, in de hersens, in de handelingen die mensen

verrichten, in de relaties tussen mensen of misschien wel in de ongrijpbare relatie tussen mens en God? Vermeulen biedt een mooi, historisch overzicht over de geschiedenis van het begrip geweten en gewetensvrijheid, maar hij blijft huiverig het geweten zelf te moeten omschrijven: 'derhalve kan het juridische gewetensbegrip niet inhoudelijk of genetisch bepaald worden en zal dus volstaan moeten worden met een louter formeel gewetensbegrip.' (Vermeulen 1989: 111) In twee recente studies vond ik enige moderne inzichten. Langston (2001) begint etymologisch: *con-science* is kennis delen met anderen en een beroep doen op anderen; maar er bestaat ook een tweede, individuele betekenis: *what an individual should do*, dat wil zeggen, het gaat om een persoonlijk en dwingend besef van goed en kwaad. Hij stelt dat ons moderne begrip van geweten een ongelukkige ontwikkeling heeft doorgemaakt. De meeste mensen in de huidige samenleving zien het geweten vooral als een oordelende en straffende eigenschap. Het oordeelt over de waarde van iemands handelen, over hoe iemand zich gedraagt en hoe iemand schuld ervaart. Door Freuds invloed is het geweten een interne rechter geworden, het superego (Langston 2001: 87-91).

Dat was vroeger, in de Middeleeuwen en in de klassieke Oudheid, anders. Langston wil terug naar de klassieke deugdenleer, waarin het geweten floreert te midden van andere deugden (Langston 2001: 170). Het geweten zet, net als de andere deugden, aan tot een bewuste levenswijze, dringt met moed en matigheid aan tot moreel handelen. Naar mijn mening brengt deze aanzet de vraag naar het geweten voor deze tijd verder: een beroep op het geweten staat voor een bewuste keuze van een levenswijze, een levensovertuiging in zaken van goed en kwaad. Het geweten is geen metafysische, ongrijpbare, per se religieuze grootheid en evenmin een ongrijpbare psychoanalytische categorie, maar een persoonlijk besef van goed en kwaad dat ons handelen ten opzichte van het handelen van anderen afbakent: tot hier en niet verder.

Swaine (2006: 47) geeft een nauwer omschreven definitie van het hedendaags geweten: 'a distinct capacity to identify and bond to notions of what is right and wrong.' Hij probeert de onduidelijke relatie tussen hedendaagse religies weer scherp te stellen door uit te gaan van gewetensvrijheid als grondslag van religievrijheid. Met het beroep op gewetensvrijheid kan je religieuze fundamentalisten – die jouw religie betwisten, maar zelf een beroep doen op het eigen geweten – overtuigen van de noodzaak tot godsdienstvrijheid. Het geweten heeft in deze definitie een cognitieve én een affectieve dimensie. Het geeft ruimte aan *strong attachment,* een sterke betrokkenheid op iets en als derde component heeft het geweten *a capacity to cultivate and learn* (Schwaine 2006). Het geweten is grillig noch wispelturig, oppervlakkig noch inconsistent; het bestaat kortom uit een sterke persoonlijke overtuiging en betrokkenheid, van waaruit men handelt in zaken van goed en kwaad. Het bevat in elk geval een intern forum, de innerlijke

overtuiging, en een extern forum, het handelen naar je geweten, iets doen of iets juist nalaten (Vermeulen 1989: 184-192).

Historisch past dit gewetensbegrip ook heel goed in de traditie van gewetens- en godsdienstvrijheid. De Nederlandse grondlegger van de gewetensvrijheid was Dirck Volckertszoon Coornhert (1522-1590). Hoofdstuk 3 van het proefschrift uit 1954 van H. Bonger, *De Motivering van de Godsdienstvrijheid bij Dirck Volckertszoon Coornhert* is gewijd aan de onaantastbaarheid van het geweten. Het geweten was in de zestiende eeuw geen centraal element, dat was veeleer de tolerantie. De vanzelfsprekendheid van het vrije geweten dat boven alles gaat, komt pas naar voren in de achttiende eeuw, zegt Bonger. Ketters waren dolende geesten, die er verkeerde ideeën op na hielden en hun geweten was dus niet met God in het reine. Daarom kon het geweten niet de zedelijk hoogste autoriteit zijn; dat was immers God zelf. Het geweten was een religieus en geen moreel begrip, zoals thans (Bonger 1954: 41). Mocht een mens zich dan wel of niet op het geweten beroepen? In de *Synodus der Conscientiën Vrijheydt* (1582) geeft Coornhert een beschrijving van een serie discussies tussen veertien geleerden, die ieder een bepaalde kerkelijke stroming vertegenwoordigden. De discussies werden gehouden in een fictieve stad Vrijburg. De voorzitter, Meester Daniël, is immer afwezig; Meester Daniël symboliseerde de goede God, wiens oordeel aan de mensen onbekend bleef. Coornhert wilde hiermee uitdrukken dat mensen niet voor hun tijd moesten oordelen, mensen zelf kunnen niet uitmaken wie de ware leer heeft. Alleen God kan dat. Mensen konden zich ook op het laatste moment van hun leven, denk aan de goede moordenaar aan het kruis, bekeren. Dit beslissende argument om ketters niet te doden (Schuyt 2006: 251-292) gaf ruimte aan een innerlijke geloofsovertuiging, die mogelijk verkeerd kon zijn, maar die niet mocht worden onderdrukt, aldus Coornhert. Het geweten wordt zo tot een innerlijke geloofsovertuiging, die nimmer mag worden gedwongen. Zoals Coornhert dat in zijn *Zedekunst* (1586) formuleerde: 'gheen mensch op aerden heeft macht, jurisdiction of heerschappije over eens anders consciëntie.' (Coornhert 1586, geciteerd bij Bonger 1954: 46)

Het oordelende geweten is afhankelijk van de kennis van goed en kwaad. Zo oordeelt een waarachtig geweten vanuit ware kennis (dat is de kennis door Christus geopenbaard) en een dolend geweten vanuit onware, zondige kennis (bijvoorbeeld de gedachte dat vlees eten op vrijdag geoorloofd is). Niettemin is het de plicht van mensen om het eigen geweten te volgen, ook al berust die slechts op verkeerde of vermoedelijke, niet-ware kennis. Ieder mens heeft recht op zijn diepste overtuiging. Alleen God zal daarover oordelen. Dwang (geloofsdwang of gewetensdwang) produceert volgens Coornhert, die daarin zijn grote voorbeeld Castellio volgt, slechts hypocrieten, die zeggen te geloven, maar het niet doen. Gewetensvrijheid omvat bovendien zowel de vrijheid van denken als de vrijheid van doen:

> ‘vryheyt in der conscientien, ende dit so int gelooven als int exerceren van zijne religie.’ (Bonger 1954: 47)

Deze oude opvatting van gewetensvrijheid spoort wonderwel met de moderne opvattingen van het interne forum (geloven) en het externe forum (exerceren, uitoefenen, handelen) en komt dicht bij de omschrijving van het moderne geweten door Swaine (2001: 47), afgezien van het feit dat het bij Coornhert uitsluitend om de godsdienst gaat en in de moderne tijd ook om opvattingen over goed en kwaad die losstaan van een religieuze overtuiging. Zelf zou ik nu de volgende omschrijving willen geven.

> ‘Het geweten is a) een persoonlijke, innerlijke overtuiging betreffende vragen van goed en kwaad, die kan worden onderhouden en verbeterd, én b) de bereidheid om te handelen naar deze persoonlijke innerlijke overtuiging.’

4. ‘Wetten veranderen, het geweten blijft.’

Ik wil nu de vraag behandelen of een dergelijke persoonlijke, innerlijke overtuiging recht geeft op of misschien zelfs een plicht oplegt om ongehoorzaam te zijn aan wetten, die met het geweten in strijd komen. Hans en Sophie Scholl riepen in 1942 in Duitsland met een groep jonge studenten, *Die Weisse Rose* geheten, op geweldloze wijze hun landgenoten op om de oorlog aan het Oostfront direct te beëindigen en het Hitler-regime ontrouw te worden en zo veel mogelijk te ondermijnen. Toen zij bij het verspreiden van pamfletten gearresteerd werden, beriep Sophie zich in het eerste strafproces tegen deze groep, op 22 februari 1943, op haar geweten: ‘Wetten veranderen, het geweten blijft.’ (Scholl 1964; 2005; Vinke 1987; Schad 2003: 249-280) Ze gaf daarmee aan dat de door mensen gemaakte wetten mismaakte plichten kunnen opleggen die tot het hoogste onrecht leiden. Het geweten verbiedt het dan om aan de uitvoering van die wetten mee te werken of er gehoor en gehoorzaamheid aan te verlenen. Precies twintig jaar later, in 1963, zal Martin Luther King, vanuit de *Birmingham Jail*, een soortgelijk geluid verkondigen: ‘An unjust law is no law at all. Now what is the difference between just and unjust laws? (...) An unjust law is a manmade code that squares with the moral law or the Law of God. An unjust law is a code out of harmony with the moral law.’(King 1963; 1986: 293)

Geven deze gewetensvolle overtredingen van bestaande wetten nu recht op een speciale *juridische* beoordeling? Vallen de morele en juridische beoordeling samen? Hoe heeft de Nederlandse strafrechter geoordeeld over misdrijven en overtredingen van zogenaamde overtuigingsdaders? Het door Remmelink bewerkte handboek voor het materiële strafrecht van Hazewinkel-Suringa

gaat hier uitvoerig op in: al deze overtuigingsdaden, waar een beroep wordt gedaan op het geweten, worden nimmer erkend en hebben ook nimmer geleid tot ontslag van rechtsvervolging op grond van een wettelijke of buitenwettelijke strafuitsluitingsgrond. Latere acties van burgerlijke ongehoorzaamheid konden geen van alle door de strafrechtelijke beugel (Hazewinkel-Suringa/ Remmelink 1996: 308).

Aan deze oordelen ging een lange strafrechtelijke discussie vooraf. De strafrechtsgeleerde Van Eck deed in een preadvies voor de Nederlandse Juristen Vereniging (NJV) in 1960 een voorstel om voor de gewetensdaders een algemene strafuitsluitingsgrond te erkennen, op grond van een rechtsdwaling te goeder trouw. Van Eck zag geen verschil tussen een rechtsopvatting en een zedelijke opvatting (de rechtsopvatting wás de zedelijke opvatting), maar iemand die op grond van een (weliswaar verkeerde) zedelijke opvatting handelde dwaalde te goeder trouw. Een echo van Coornhert is hier wel te horen, hoewel in de moderne tijd de gelijkstelling van recht en moraal niet meer wordt gemaakt. De NJV verwierp in haar vergadering van 1960 dit voorstel en Remmelink betuigt zijn volle instemming daarmee (Hazewinkel-Suringa/Remmelink 1996: 307). G.E.Langemeijer zocht de oplossing van het vraagstuk in een beroep op psychische overmacht, die ook niet werd erkend in de jurisprudentie. De strafrechtsgeleerde en lid van de Hoge Raad, M.P. Vrij, had al veel eerder voorgesteld om in deze zaken een afwezigheid van alle schuld toe te kennen, vanwege de geestelijke constellatie van de gewetensdaders, in analogie met de ontoerekeningsvatbaarheid van daders (het toenmalige artikel 37 WvS, thans art. 39; zie Hazewinkel-Suringa/Remmelink 1996). Deze redenering van Vrij vond en vindt geen genade in de ogen van gewetensvolle wetsovertreders zelf die juist vanuit hun volle verstand handelen en zich eerder beledigd dan gesteund voelen wanneer hun een gebrek aan geestelijke constellatie wordt toegedacht. Zelf deed ik in het voetspoor van Vrij in 1972 het voorstel om een beroep te doen op afwezigheid van subsocialiteit, het derde element van een strafrechtelijk feit (Schuyt 1972: 380-384). Als er geen sprake is van afwezigheid van materiële wederrechtelijkheid en de handelingen dus onrechtmatig zijn, hoeft de rechter niet per se straf op te leggen bij geringe tot zeer geringe subsocialiteit, vooral indien er geen schade is toegebracht aan personen en goederen, de daders gewetensvol gehandeld hebben en geen geweld is gebruikt. Bij een slechts symbolische 'deuk in de rechtsorde' (dit is Vrijs omschrijving van subsocialiteit), past een symbolische reactie in de vorm van een onrechtmatigheidsverklaring zonder strafoplegging of met slechts een symbolische straf (Hazewinkel-Suringa/Remmelink 1996). Ook deze, in de dogmatiek van het klassieke strafrecht passende redenering werd door de Hoge Raad verworpen, hoewel in de praktijk vaak slechts lichte straffen werden opgelegd, soms slechts een symbolische boete van één gulden.

Ook een beroep op artikel 9 EVRM slaagt zelden, onder andere vanwege het tweede lid van dit artikel, dat wettelijke beperkingen van de vrijheid van geweten toelaat op grond van openbare orde en democratische noodzaak (Hazewinkel-Suringa/Remmelink 1996: 307). Totaalweigeraars, die geen gebruikmaakten van de wettelijke ontheffingsmogelijkheid voor de militaire dienstplicht, werden in 1980 strafrechtelijk tot gevangenisstraf veroordeeld (*NJ* 1980: 157) en een beroep op gewetensbezwaren tegen het gemengd zwemmen van leerlingen, in 1992, strandde op het feit dat in een eerder stadium in het proces dit beroep op het geweten geen rol had gespeeld (*NJ* 1992: 569). Wetten veranderen, het geweten blijft, maar dan moet het, in dit geval, wel snel en adequaat reageren. Daden van eerwraak, die naar culturele codes naar 'eer en geweten' worden uitgeoefend, vallen evenmin onder de bescherming van overmacht of van een beroep op het geweten, onder andere vanwege de levensbeneming en de zware schade die daarbij wordt toegebracht aan schuldloze slachtoffers. In een van de eerste processen over eerwraak, waarbij door de verdachte een beroep werd gedaan op overmacht en op zijn 'eer en geweten', werd dit cultureel verweer, naar mijn mening terecht, verworpen (rechtbank Dordrecht, 12 januari 1979, *NJ* 1979: 214). Gebruik van geweld is een belangrijke toetssteen geworden voor een beroep op het geweten (Schuyt 1972: 369-384).

5. De rol van het geweten bij burgerlijke ongehoorzaamheid

Ik wil nu, in algemener verband, een korte beschouwing geven over de rol van het geweten bij burgerlijke ongehoorzaamheid. Ik wil stilstaan bij de betekenis van burgerlijke ongehoorzaamheid als een tragisch conflict van verplichtingen, van juridische tegenover morele plichten. De tragedie van Sophocles *Antigone* wordt vaak gezien als de *locus classicus* van burgerlijke ongehoorzaamheid, als het prototype van zo'n handeling: een welbewuste, gewetensvolle, openlijke, geweldloze overtreding van een regel of een gebod met de bedoeling om anderen (heersers, omstanders, medeburgers) tot andere gedachten te brengen, om ze te overtuigen van hun ongelijk. Ter rechtvaardiging wordt dan een beroep gedaan op een hoger beginsel, een hogere wet, althans hoger dan die van de staat. Men aanvaardt min of meer vrijwillig de straf die op de overtreding volgt. De daad van Antigone wordt inderdaad in verband gebracht met de 'goddelijke wet', die ook staatshoofden niet mogen schenden.

Er is sprake van een conflict tussen een burger en de rest van de burgers, van een situatie, waarin één individu staat tegenover de staat. Burgerlijke ongehoorzaamheid staat steeds in het teken van loyaliteitsconflicten en van gewetensconflicten: moet ik doen wat mijn geweten mij ingeeft of is er een expliciete plicht tot gehoorzaamheid aan de wetten van een staat? Hoe absoluut is die plicht?

Wie heeft gelijk? Ismene, de voorzichtige zuster van Antigone, die zegt: 'de sterkste is de baas, wees dus nu maar even verstandig en niet zo koppig' of Antigone, die vindt dat haar broer krachtens goddelijke gewoonte begraven móet worden? Wie heeft gelijk? Antigone of Kreoon? Kreoon, die zoals vele machthebbers en staatshoofden denkt dat het rijk, de staat, de samenleving, uit elkaar valt en dat er een chaos uitbreekt als iedere burger zélf mag gaan uitmaken welke wetten, wanneer en onder welke omstandigheden gehoorzaamheid verdienen? De woorden van Kreoon zijn in moderne tijden vele malen herhaald (Sophocles, *Antigone,* regels 478-483; 1995).

'Bokkige paarden worden met korte teugel
het best in toom gehouden.
Het past een ondergeschikte niet
zich boven zijn meerdere te plaatsen.
Want ze schitterde in zelfoverschatting
toen ze de heersende wetten overtrad.
En die zelfoverschatting herhaalt zich
nu ze het bestaat
er hier met een lachend gezicht prat op te gaan.'

Dit zijn de immer terugkerende retorische vragen van de macht: wie maakt hier de wetten? Wie maakt hier de dienst uit? De macht wordt met een beroep op de staatsraison verdedigd. Die *raison d' état* komt vooral in de samenspraak tussen Kreoon en Haemon, zijn zoon, helder naar voren.

Kreoon:
'Nu ik er achter ben gekomen
dat zij als enige in de hele stad
openlijk tegen mij rebelleert,
zal ik haar moeten doden
om niet voor een opportunist door te gaan,
ook al beroept zij zich
nog zo hard op Zeus, de gezinspatroon.
Want als ik in huis ongehoorzaamheid
door de vingers zie,
dan kan de buitenwacht niet achterblijven.
Want wie thuis een heer des huizes is
gaat ook in de stad door voor onberispelijk.

Voor wie de wetten hoogmoedig overtreedt
of wie de machthebbers wil overheersen
heb ik geen goed woord over.
Wie aan het hoofd van een staat staat
moet juist gehoorzaamd worden tot in de kleinste dingen,
recht of onrecht.
(...)
Niets is rotter dan medezeggenschap.
Zij ontwricht staten,
ontvolkt steden,
laat legers scheuren en
op de vlucht slaan.
Maar discipline schept orde en
redt zó velen het leven.
Dus is het zaak je aan de regels te houden
En je niet te laten bekletsen door een vrouw.' (regels 652-678)

Kreoon vertegenwoordigt een absolutistische staatsfilosofie. Zijn zoon Haemon echter verdedigt eigenlijk de moderne, niet-absolute staatsfilosofie.

Haemon:
'Vader, de goden hebben de mensen
verstand gegeven;
het is van alles wat er is
ons kostbaarste bezit.
Of wat je zegt juist is,
daar kan en wil ik niets over zeggen.
Een ander standpunt
kan soms ook juist zijn.
Voor jou let ik
in ieder geval op wat de een zegt,
de ander doet,
en een derde op te merken heeft.
Want bang als hij is
om je onder ogen te komen
zal de man in de straat nooit
die dingen tegen je zeggen
die je niet graag hoort.
Maar tussen de regels door
hoor je dat de stad dit meisje

in het hart sluit.'
(...)
'Je kan toch niet blijven volhouden dat jij
de enige bent met een abonnement op de waarheid.
Want wie meent te denken, spreken en overtuigen
zoals geen ander
blijkt van binnen leeg als je hem openmaakt.
Bovendien is het geen schande
voor iemand, ook als hij wijs is,
om veel te leren.
(...)
Wie op een schip
de zeilen te strak gespannen houdt
en de schoot niet loslaat
zeilt al gauw de diepte in
met de kiel in de lucht.
Daarom, laat je woede voor wat hij is
en verander je besluit.' (regels 689-718)

Naast de in deze dialoog tussen vader en zoon aan het licht tredende tegengestelde visies op de verhouding tussen vorst en volk, op starheid en buigzaamheid, op 'altijd gelijk hebben' en een andere mening serieus nemen, op uitsluitende waarheid en relativering, is er ook nog sprake van een generatieconflict. Dat is ook in overeenstemming met de praktijk van burgerlijke ongehoorzaamheid, die immers ook heel vaak wordt gepleegd door jonge mensen, voor wie rechtvaardigheid belangrijker is dan gezag of voorzichtigheid.

Zojuist gaf ik als omschrijving: een welbewuste, gewetensvolle, openlijke, in principe geweldloze wetsovertreding, waarbij een beroep wordt gedaan op een hoger beginsel. Juist in een rechtsproces probeert men de overheden en medeburgers van de principiële juistheid van het handelen te overtuigen. Met deze omschrijving kan de handelwijze van Antigone worden geanalyseerd. David Daube wijst er in zijn boek *Civil Disobedience in Antiquity* (1972) op dat Antigone weliswaar het prototype van burgerlijke ongehoorzaamheid is, maar zeker niet de oudst bekende vorm. Die vindt hij in de Oudheid in het boek *Exodus*, waar vroedvrouwen gevraagd wordt de mannelijke borelingen te doden – en het dan niet doen. Dit geschiedt echter niet in alle openheid.

Het is opvallend dat ongehoorzaamheid aan de bevelen van een vorst vaak in het teken staat van het niet doden van kinderen: *Exodus*, *Oedipus Rex*, Romulus en Remus, Perdita in *Winteravondsprookje* van Shakespeare en natuurlijk ook in ons sprookje *Sneeuwwitje*. De onderliggende moraal hiervan is: je mag onge-

hoorzaam zijn als je iets wordt opgedragen wat tegen het leven ingaat, vooral waneer het gaat om het leven van onschuldigen. Leven is belangrijker dan gezag. Daube gaat zelfs zo ver te zeggen dat het juist vrouwen waren in de Oudheid, die deze waarde van het behoeden van leven vertegenwoordigen. Zij konden er ook naar handelen, omdat zij niet in de machtsstructuur van de staat waren opgenomen. *Lysistrata* of *Vrouwenstaking* van de Griekse blijspeldichter Aristofanes is een klucht (klacht?) tegen de oorlog en vóór het leven (Aristofanes, uitgave 1995: 29-94).

Kwesties van goed en kwaad, van leven en dood beheersen dus de grenzen van gehoorzaamheid aan de staat. Als het leven op het spel staat is gehoorzaamheid niet meer vereist en wordt soms zelfs ongehoorzaamheid geboden. Burgerlijke ongehoorzaamheid is onderdeel van het thema verzet. Na het nationaal-socialisme met zijn Neurenberger rassenwetten (1935) en na de massavernietiging van de Tweede Wereldoorlog kan er geen sprake meer zijn van een staatstheorie van absolute gehoorzaamheid aan alle wetten van een staat (Schuyt 1995). Recht kan onrecht herbergen. Gehoorzaamheid kan medeplichtigheid aan onrecht betekenen en het is de vrijheid en het recht van burgers hier tegen in te gaan.

Vergeleken met de moderne omschrijvingen van burgerlijke ongehoorzaamheid is het opvallend dat Antigone veel van de moderne kenmerken liet zien, vooral: openlijkheid en een beroep op het volk (het publiek zou het met haar eens zijn, als ze maar niet onderdrukt werden in hun vrije meningsuiting, zie regel 504-508: 'Al deze mensen zouden het goedkeuren als hun tong maar niet door vrees verlamd was'). Het is een gewetenskwestie. Er is loyaliteit aan een hogere macht: 'Verder was ik van mening dat uw decreten niet zo veel kracht van wet bezaten, dat zij ongeschreven, tijdloze, goddelijke wetten met voeten kunnen treden' (regel 450 e.v.). Ook voor Antigone gold: door mensen gemaakte wetten veranderen, goddelijke wetten en het geweten blijven eeuwig gelden.

Natuurlijk rijst meteen de vraag of met dit beroep op het geweten en op 'hogere' wetten het probleem niet wordt verplaatst. Welke gewone mensenwetten zijn in harmonie met hogere morele wetten? Een beroep op hogere wetten blijft steeds dubbelzinnig: hedendaagse kolonisten in Israël weigerden hun land voor de Palestijnen in te ruimen met een beroep op de goddelijke wet. Maar Antigone beriep zich vooral op oude zeden en gebruiken, die niet door mensen mochten worden gebroken op straffe van wraak van de goden. De val van Kreoon, die de harmonie wel verstoorde, is in deze passage reeds voelbaar. De eigenlijke tragedie begint bij de verstoring van een goddelijke orde.

Er is een tragisch conflict tussen de binding aan een groep en de formele binding aan de staat. In een tragisch conflict staan partijen onverzoenlijk tegenover elkaar. Allebei hebben ze gelijk, vanuit hun standpunt gezien. De staat, zeker een

beginnende, heeft een belang bij algehele gehoorzaamheid en gezag. Het is zijn recht gehoorzaamheid te eisen. Het individu hoeft vanuit moreel oogpunt niet te buigen. Bij een tragisch conflict vallen recht en moraal niet samen. Dit dilemma wordt in de praktijk van moderne burgerlijke ongehoorzaamheid opgelost door enerzijds veel nadruk te leggen op geweldloosheid van actievoerders, die daarin de rechten van de staat en van hun medeburgers erkennen, anderzijds door niet de strengste straffen op te leggen en vaak te volstaan met symbolische straffen, zoals een geringe geldboete. Het conflict kan worden opgelost door van beide zijden de zaak niet op de spits te drijven.

Dat is echter precies wat Kreoon niet doet of te laat doet. Kreoon vertoont het gedrag van een machthebber die nog niet gewend is met dergelijke acties om te gaan. Het conflict escaleert door zijn toedoen. Hij maakt er een prestigegevecht van en hij keert pas op zijn schreden terug als het te laat is. De eigenlijke tragische held is eerder Kreoon dan Antigone. Zijn *hubris* wordt gestraft en pas dan wordt de orde weer hersteld. De in de tragedie opgeroepen katharsis en het ontluikende wijze inzicht achteraf treedt vooral op bij Kreoon, niet bij Antigone. In de fraaie vertaling van Fokkens luidt het slotkoor als volgt.

> 'Voor het bereiken van geluk
> komt een gezond verstand
> op de eerste plaats.
> En moet je de natuur
> niet te kort doen.
> Hoogmoed komt voor de val.
> Helaas leert men soms pas
> op zijn oude dag
> dat je je verstand moet gebruiken.'

6. Van de weigerende burger naar de weigerende ambtenaar

Wat valt er nu te leren van deze passages uit Sophocles' *Antigone* voor de beoordeling van een praktisch conflict als dat van de weigerambtenaar die niet wenst mee te werken aan de huwelijksvoltrekking van een homopaar? Ik zie vijf punten uit de praktijk van burgerlijke ongehoorzaamheid en uit de analyse van de tragedie *Antigone,* naar voren komen die naar mijn mening van belang zijn in deze *testcase.*

1. Men moet de zaak niet op de spits drijven; in de zin van 'Ambtenaar, gij zult gehoorzamen door mee te werken aan deze huwelijksvoltrekkingen' of omgekeerd in de zin van 'Gij zult geloven, mijn geweten is verre superieur aan het uwe en daarom zult u mijn standpunt moeten overnemen'. Maak er geen prestigestrijd van, zoals Kreoon deed, met slechte afloop.

2. Burgers mogen meer dan ambtenaren. Deze stelling is in principe juist. Ambtenaren hebben een grotere verantwoordelijkheid op zich genomen, door de keuze voor dit ambt, en zij mogen daarom niet bij elke wet die moet worden uitgevoerd, de eigen mening over de waarde van die wet laten prevaleren boven hun ambtsplicht (daarom waren de acties van de weigerambtenaren in de jaren zeventig die niet wilden meewerken aan de uitvoering van de voordeurdelersregeling juridisch niet geoorloofd). Burgers zijn in gewetenskwesties vrijer in het volgen van hun eigen geweten; ze zijn geen extra bindende ambtsplichten aangegaan.
3. Houd een scherp onderscheid aan tussen recht en moraal, tussen juridische verplichtingen en morele plichten. Die kunnen tot een tragische botsing leiden: allebei de standpunten zijn verdedigbaar: de juridische verplichting binnen een rechtsorde, de morele plicht uit eigen keuze. Als het conflict tussen beide verplichtingen te groot wordt en onhoudbaar voor een bepaalde ambtenaar, zal deze ontslag nemen, zoals sommige burgemeesters en hoge ambtenaren in oorlogstijd gedaan hebben. De moeilijke vraag hierbij is: wanneer wordt iets écht onverdraagbaar?
4. Het moet gaan om principiële kwesties van goed en kwaad. Indien het om kleine, moreel neutrale zaken gaat, zoals bijvoorbeeld het voldoen aan interne voorschriften betreffende computergebruik, dient geen beroep op het geweten te gelden. Bij principiële morele kwesties van leven en dood, bijvoorbeeld uitgezonden worden als militair op een humanitaire missie waar gedood kan en mag worden, weegt het beroep op het geweten zwaarder. Bij de weigering mee te werken aan de huwelijksvoltrekking van een homohuwelijk gaat het mijns inziens wel om een kwestie van goed en kwaad (het morele gezag van heilige teksten of religieuze opvattingen), maar het is niettemin geen halszaak. Die moet er dan ook niet van gemaakt worden. Met andere woorden: in deze kwestie is meer mogelijk dan in halszaken waar de tragische botsing scherper en onvermijdelijker wordt.
5. Als er alternatieven voorhanden zijn, kan een beroep op het geweten gemakkelijker worden gehonoreerd. Boukema schrijft in zijn oratie (in 1972, toen de militaire opkomstplicht nog niet was afgeschaft) tot tweemaal toe dat de staat gewetensbezwaren tegen militaire dienst serieus in acht moet nemen, vooral wanneer *er nog genoeg anderen* zijn die wél de opgelegde, maar door sommigen geweigerde taken willen en kunnen uitvoeren (Boukema 1972: 12 en 18). Kortom, als de nood niet aan de man is, zijn er meer vrijheidsgraden (mijn cursivering).

Ik zou het conflict tussen weigerambtenaren en sommige colleges van Burgemeester en Wethouders willen oplossen door te wijzen op het feit dat er in de gemeentelijke organisatie, vooral de grote, genoeg alternatieven zijn, genoeg anderen, om de huwelijksvoltrekking te laten plaatsvinden. In kleine organisaties kan de burgemeester het altijd nog zelf doen. Bovendien mag men tegenwoordig voor een huwelijksvoltrekking bepaalde, zelfgekozen personen voor het voltrekken van die plechtigheid benoemen. Het gaat hier niet om een halszaak. Maar de rechten van homo's en lesbiennes dan? Net als gelovige ambtenaren in onze moderne samenleving rekening moeten houden met het feit dat er een aanzienlijk aantal personen is met andere seksuele geaardheid, zo dienen naar mijn mening degenen die opkomen voor het homohuwelijk rekening te houden met het bestaan van een aanzienlijk aantal personen met bepaalde religieuze opvattingen en rekening te houden met het belang van een beroep op het geweten van anderen. Ook dat geweten (het interne forum) kan hier niet gedwongen worden, en men mag er naar handelen (het externe forum). Deze zaak is te belangrijk om er een ongerichte prestigestrijd van te maken en te onbelangrijk om er een gerichte prestigestrijd van te maken.

Literatuur

Aristofanes, *Vrouwenstaking, Vrouwenfeest, Vrouwenpolitiek* (vertaling H. van Dolen), Amsterdam 2005

Bonger, H., *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volckertszoon Coornhert,* dissertatie Universiteit van Amsterdam, Arnhem 1954

Boukema, P.J., *Het geweten als staatsrechtelijk probleem,* oratie VU Amsterdam, Deventer 1972

Coornhert, D.V., *Synode over gewetensvrijheid, een nauwgezet onderzoek in de vergadering gehouden in het jaar 1582 te Vrijburgh* (1582), nieuwe uitgave: J. Gruppelaar, J.C. Bedaux en G. Verwey (red.), Amsterdam 2008

Coornhert, D.V., *Zedekunst, dat is Wellevenskunste,* uitgegeven en van aantekeningen voorzien door prof. dr. B. Becker, Leiden 1942; heruitgave Utrecht 1982 (oorspronkelijke uitgave 1586)

Daube, D., *Civil Disobedience in Antiquity,* Edinburgh 1972

Droesen, H.W.J., *Gewetensbezwaren en dienstplicht,* Deventer 1972

Hazewinkel-Suringa, D./ J. Remmelink, *Inleiding tot de Studie van het Nederlandse Strafrecht,* 15de druk, Arnhem 1996

Hermans, H.L.C., *Om des gewetens wille; De geschiedenis van een arrest in oorlogstijd,* Leeuwarden 2003

King, M.L., 'Letter from Birmingham Jail' (1963), in: M.L. King, *A Testament of Hope; The Essential Writings and Speeches of M.L. King jr.* New York 1986

Langston, D.C., *Conscience and other Virtues*, Pittsburg 2001

Lijphart, A., 'Self-determination versus Pre-determination of Ethnic Minorities in Power-sharing Systems', in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997, blz. 275-287

Lijphart, A., *The Politics of Accomodation,* Berkeley 1968

Schad, M., *Vrouwen tegen Hitler; Tegenstemmen in het Derde Rijk,* Baarn 2003

Schinkel, A., *Conscience and Conscientious Objections,* dissertatie VU Amsterdam, Amsterdam 2007

Scholl, I., *De witte roos,* Amsterdam 1957; 1964; nieuwe editie Amsterdam 2005; (oorspronkelijk in het Duits I. Archer-Scholl, 1953)

Scholten, H., *Water in zicht,* Den Haag 1962

Schuyt, C.J.M., *Recht, orde en burgerlijke ongehoorzaamheid*, dissertatie RU Leiden 1972, Rotterdam 1972; elektronische herdruk, AAA Archives, Amsterdam 2009

Schuyt, C.J.M., 'Een wet die iedereen tevreden stelt, over legaliteit, legitimiteit en moraliteit in de Nederlandse samenleving, vijftig jaar na de bevrijding', Veritas-meilezing, Utrecht 1995

Schuyt, K., 'Tolerantie: van Erasmus tot de hoofddoekjes', in: *Steunberen van de samenleving,* Amsterdam 2006, blz. 251-292

Sophocles, *Antigone* (vertaling F. Fokkens), Bloemendaal 1995

Swaine, L., *The Liberal Conscience; Politics and Principle in a World of Religious Pluralism,* New York 2006

Venema, D., *Rechters in oorlogstijd,* Den Haag 2007

Vermeulen, B.P., *De vrijheid van geweten; Een fundamenteel rechtsprobleem,* dissertatie EUR Rotterdam, Arnhem 1989

Vinke, H., *Das kurze Leben des Sophie Scholl,* Ravensburg 1987

6

DE PARADOX VAN ONGEHOORZAAMHEID

1. Buitenparlementaire acties: de kwestie W. Duyvendak

Behoren buitenparlementaire acties tot het verleden? Behoort het actieverleden van parlementsleden mee te wegen bij de beoordeling van hun huidig functioneren? Wat mag nu wel en niet aan acties in een democratie? Zijn alle ongehoorzame burgers burgerlijk ongehoorzaam? Deze vragen over de geoorloofdheid van politiek gemotiveerde wetsovertredingen zijn mij na het verschijnen van mijn dissertatie *Recht, orde en burgerlijke ongehoorzaamheid* (1972) regelmatig gesteld. Soms werd ik van alle kanten tegelijk met dezelfde vraag bestormd: mag dit nu wel, of juist niet? Mijn antwoord was en is steevast: 'Dank u wel, wat vindt u er zelf van?' Burgers moeten over die vragen vooral zelf nadenken, een eigen standpunt bepalen en dit niet aan deskundigen overlaten. In deze politiek-normatieve zaken is elke burger zijn of haar eigen deskundige.

In de zomer van 2008 werden dergelijke vragen onverwacht weer actueel door de bekentenissen van het parlementslid Wijnand Duyvendak, gedaan in een door hem geschreven boek over zijn belevenissen binnen en buiten de politieke arena (Duyvendak 2008: 17-27). Hierin schreef hij hoe en waarom hij in de jaren tachtig meegedaan had aan buitenparlementaire acties van de milieubeweging en daarbij geenszins wettelijke grenzen in acht had genomen. Als parlementslid had hij daar nu, anno 2008, spijt van; hij was tot het verstandige inzicht gekomen dat maatschappelijke veranderingen het beste via parlementaire weg tot stand dienen te komen. Maar na zijn bekentenis werd hij met een flinke hoeveelheid kritiek om de oren geslagen en ontstond alsnog, bijna vijfentwintig jaar na dato, een discussie over de (on)geoorloofdheid van zijn specifieke vorm van buitenparlementaire actie en in één adem van burgerlijke ongehoorzaamheid in het algemeen. Wat vind ik er nu zelf van?

2. In een democratie

Als je welbewust kiest voor politiek gemotiveerde ongehoorzaamheid aan wetten van een staat, zal je zelf alle risico's daarvan moeten afwegen en moreel en

juridisch verantwoording moeten afleggen, het liefst in het openbaar als de omstandigheden dat toelaten. Ongehoorzaamheid anno 1980 in Zuid-Afrika onder het apartheidsregiem is totaal verschillend van wetsovertredingen in het democratische Nederland anno 1980. In mijn proefschrift heb ik voor mijzelf de lastige vraag beantwoord wanneer het naar mijn mening moreel verantwoord was – dit is niet hetzelfde als juridisch geoorloofd – om wetten te overtreden. De vraag is des te lastiger indien men eraan toevoegt: *in een democratie* (Sharp, 1975). Mijn eigen antwoord op deze vraag bleek voor velen in die tijd overtuigend; echter niet voor iedereen en zeker niet voor veel actievoerders.

Cruciaal in het antwoord naar de legitimiteit van ongehoorzaamheid is de staatsvorm. In een democratie zijn regels gemaakt om regels te veranderen. Procedurele regels dienen gevolgd te worden, wil men via politieke besluitvorming veranderingen in inhoudelijke regels of in besluiten en beleid aanbrengen. Het kan zijn dat een democratie niet feilloos werkt en dat de openheid en veranderingsmogelijkheden van een democratie dicht zitten. Dat was zeker het geval in de Verenigde Staten in de negentiende en twintigste eeuw waar een minderheid van 10-15% van alle inwoners op grond van hun raciale herkomst *systematisch* werd uitgesloten van deelname aan het democratische proces. De *civil rights*-beweging, die al vanaf het begin van de twintigste eeuw (1905) bestond, kwam vanaf 1954 onder leiding van Martin Luther King, een Afro-Amerikaanse dominee, aanwijsbaar geïnspireerd door de eerdere bevrijdingsbeweging van Mahatma Gandhi in Brits Indië (vanaf 1922 tot 1948). Door langdurig aangehouden *civil disobedience* en andere politieke acties kwamen veranderingen op gang van kieswetten en van andere discriminerende wetgeving in de zuidelijke staten van de VS. Ook in een democratie kunnen wetten tegen ons geweten indruisen, onrechtmatig zijn. Actie daartegen is geenszins verboden, kan soms zelfs zeer gewenst zijn. Dat geldt nog steeds.

3. Een paradox

Een geheel andere situatie: de Neurenberger rassenwetten van 1935, uitgevaardigd door het na de verkiezingen van 1933 aan de macht gekomen Hitler-bewind en mogelijk gemaakt door de snelle uitschakeling van de Rijksdag in Berlijn, het parlement van de Weimarrepubliek. De op 23 maart 1933 aangenomen Machtigingswet, die aan rijkskanselier Hitler een ongecontroleerde macht toekende en aan de parlementaire democratie een einde maakte, vormde de basis voor een totalitaire alleenheerschappij. De Machtigingswet bood daarvoor een 'schijn van recht' en zorgde voor een tot op de dag van vandaag durende discussie naar het legale karakter van het nationaal-socialistische bewind. Was de Machtigingswet in strijd met de grondwet? Verkiezingen werden afgeschaft. Vele parlementsle-

den van de oppositie (SPD en communisten) werden opgepakt en geïnterneerd. Van de toenmalige parlementsleden vonden er in het Derde Rijk 186 de dood.

Indien de Duitse bevolking in 1933 of in 1935 massaal tegen deze nieuwe en misdadige wetgeving in actie zou zijn gekomen, dan zou dit naar mijn mening moreel én juridisch geoorloofd zijn geweest. De verschrikkelijke geschiedenis van de twintigste eeuw zou anders hebben kunnen verlopen. Maar het gebeurde niet (waarom niet is een belangrijk verhaal, dat hier niet verteld kan worden). In een autoritaire of totalitaire staat (zoals Hitler-Duitsland, communistisch Rusland, het apartheidsregime van Zuid-Afrika, het huidige China, het huidige Zimbabwe en soortgelijke totalitair geregeerde landen) worden acties van burgers onmogelijk gemaakt en letterlijk onderdrukt. Dit brengt me op de paradox van ongehoorzaamheid.

> Waar acties van politieke of burgerlijke ongehoorzaamheid het minst mogelijk zijn, in totalitaire regiems, zijn ze moreel en juridisch het meest te rechtvaardigen; waar die acties verreweg het gemakkelijkst zijn te realiseren door de openheid van het regiem, met name in democratische rechtsstaten, zijn ze moreel en juridisch het minst te rechtvaardigen.

4. Regels voor burgerlijke ongehoorzaamheid

Dit klinkt erg vanzelfsprekend en dat is het ook. De geoorloofdheid van ongehoorzaamheid en verzet is afhankelijk van de staatsvorm. Ook de vraag naar het gebruik van geweld is van de staatsvorm afhankelijk: een volkomen pacifistisch standpunt kan leiden tot voortduring van ondraaglijke onderdrukking. Tijdens de bezettingsjaren was verzet geoorloofd. Het protestante deel van de bevolking heeft in de periode 1940-1945 met de vraag van de geoorloofdheid van ongehoorzaamheid aan 'het gezag' geworsteld en in de beste *Trouw*-traditie waren vele gereformeerden, naast uiteraard anderen, betrokken bij illegaliteit en ongehoorzaamheid. De risico's in die situatie zijn groot en daarom moet ieder voor zichzelf de grens van gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid afwegen. Als je de consequenties niet hoeft te dragen, kan je niet voor anderen beslissen. Er zijn uit die tijd vele goede voorbeelden van ongehoorzaamheid en verzet bekend geworden, ook in Duitsland zelf. Na de Tweede Wereldoorlog is een absolute gehoorzaamheidsplicht aan de wetten van een staat en aan immorele bevelen van staatshoofden of militaire leiders moreel én juridisch onhoudbaar geworden. Geldt dit nu ook voor een democratie?

Juist omdat buitenparlementaire acties en verzet in een democratie zo veel gemakkelijker te realiseren zijn, zal de rechtvaardiging ervan uiterst zorgvuldig moeten worden overwogen en de uitvoering aan belangrijke beperkingen on-

derhevig zijn, om de democratische staatsvorm te eerbiedigen en te beschermen. Anders komt men heel snel in antidemocratisch vaarwater, zoals de geschiedenis van links- en rechtsradicalisme steeds opnieuw bewijst. Kritiek op het functioneren van de democratie zal het behoud ervan steeds als doel moeten houden.

Om deze redenen leggen burgers bij acties van burgerlijke ongehoorzaamheid zichzelf bewust beperkingen op. Dat zijn geen strategische overwegingen, maar principiële keuzen vóór de democratie en uit respect voor hun andersdenkende medeburgers. De in mijn proefschrift beschreven regels die dan in acht genomen werden, zijn als normatieve criteria gaan functioneren: de wetsovertreding komt voort uit het geweten, is weloverwogen, men heeft eerst andere wettelijke middelen gebruikt, de handeling geschiedt openlijk, er moet een symbolische samenhang bestaan tussen daad en de te overtreden wet, men werkt vrijwillig mee aan arrestatie en vervolging, men aanvaardt het risico van straf, de rechten van anderen worden zo veel mogelijk geëerbiedigd en vooral: de actie is geweldloos. Dit laatste is noodzakelijk om het democratische recht van de andersdenkende medeburgers, in het bijzonder hun onbetwistbare en onuitwisbare recht op leven, blijvend te erkennen. In feite probeert men via zo'n ongehoorzaamheidsactie en het daaropvolgende openbare rechtsproces politici, bestuurders én vooral medeburgers tot andere gedachten en besluitvorming te brengen. Dat is ook vaak gelukt, zij het dat de Hoge Raad in Nederland nimmer dergelijke wetsovertredingen juridisch geoorloofd heeft geacht (zie hoofdstuk 5). Het juridische en morele oordeel vallen hier dus niet samen. Vaak waren de straffen, net als de acties, symbolisch.

5. Duyvendaks huidige inzicht

Gemeten naar de stand van zaken in de jaren zeventig en tachtig kunnen de stille inbraken van Duyvendak (2008: 24) en de persoonlijke bedreiging van hoge ambtenaren niet onder de noemer van 'burgerlijke ongehoorzaamheid' geschaard worden. De aanslag op Aad Kosto's woning en andere Rara-rariteiten, zoals de nooit opgehelderde aanslag op het ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid, kunnen en konden evenmin enige rechtvaardiging vinden (misschien wordt deze laatste daad vergelijkbaar met de inbraak bij Economische Zaken door Duyvendak nu ook door een gevestigd persoon of politicus opgebiecht). Dat de tijdgeest in het begin van de jaren tachtig kennelijk anders was, geeft geen extra rechtvaardiging achteraf.

Duyvendaks huidige inzicht dat een democratie slechts bij de democratie passende actiemiddelen kan verdragen, wil het niet uitmonden in ongerechtvaardigd geweld en andere antidemocratische middelen, is juist en verstandig, maar komt wel erg laat (Duyvendak 2008: 26-27). Toen bestond en gold datzelfde inzicht immers en de discussie over geoorloofdheid van actiemiddelen en geweld was ruim-

schoots bij eenieder bekend. Slechts ideologische verblinding, uitgedrukt in het bekende antidemocratische 'Het doel heiligt de middelen' en onderlinge wedijver wie het verst durfde te gaan, kan de radicalisering van verschillende bewegingen in die tijd verklaren. Duyvendak verkeert daarbij in goed gezelschap zoals de vroege provo Relus ter Beek, de toen rechtlijnig geharde marxist Pim Fortuyn en het harde kraker-optreden van Rita Verdonk in de stad Nijmegen; politici die thans allemaal een onbevlekt democratisch blazoen toegedicht krijgen. Hun onweloverwogen, onkritische gelijkhebberij van toen vertoont echter opvallend veel overeenkomsten met de hedendaagse populistische democratiekritiek ('dat Haagse gedoe').

Er is naar mijn mening geen enkele reden waarom thans minder buitenparlementaire actie zou mogen plaatsvinden dan tien, twintig of veertig jaar geleden. De norm en de strenge vorm zijn nog altijd dezelfde. Als bepaald beleid of wettelijke maatregelen oprecht tegen het eigen geweten indruisen, zou men daar, naar mijn mening, ook buiten het parlement uiting aan mogen geven. Er zijn zeer veel, juridisch geoorloofde, manieren om afwijkende standpunten, niet-populaire meningen of onverwacht slimme, maar niet gehoorde beleidsalternatieven, ook buiten het parlement om onder de aandacht van een groot publiek en van politici te brengen. Demonstratievrijheid en democratie gaan hand in hand. Als de democratie in zijn fundamentele opzet begint te falen, bijvoorbeeld doordat aan burgers op grond van hun etnische herkomst of geloofsovertuiging via parlementaire besluitvorming bepaalde burgerrechten wordt ontzegd of doordat bepaalde heilige boeken bij wet verboden worden, dient aan dergelijke, tegen de kern van de democratie ingaande wetten, een halt te worden toegeroepen: met in de democratie moreel toelaatbare en gerechtvaardigde middelen. Gandhi's opvatting dat het doel in de keuze van middelen zichtbaar moet worden is historisch en moreel een goede leidraad gebleken (Brown, 1977; Brown 1989).

Literatuur

Brown, J.M., *Gandhi, Prisoner of Hope,* New Haven 1989

Brown, J.M., *Gandhi and Civil Disobedience; The Mahatma in Indian Politics 1928-1934,* Cambridge 1977

Duyvendak, W., *Klimaatactivist in de politiek,* Amsterdam 2008

Erikson, E., *Gandhi's Truth; On the Origins of Militant Nonviolence,* Londen 1970

Schuyt, C.J.M., *Recht, orde en burgerlijke ongehoorzaamheid,* dissertatie RU Leiden 1972, Rotterdam 1972, vierde druk (elektronische herdruk), Amsterdam 2009

Sharp, G., 'Civil Disobedience in a Democracy', in: J.S. Mathur en P.C. Sharma (eds.), *Facets of Gandhian Thought,* Ahmedabad 1975, blz. 38-56

7

TIRESIAS, KASSANDRA EN DE KOMENDE VERGRIJZING: EEN LEERZAAM GENERATIECONFLICT

1. De rijkdom van het onverwachte

Op het sociologencongres in 1949, gewijd aan de gevolgen van de bevolkingsgroei, vonden F. van Heek en E. W. Hofstee dat overbevolking een reële bedreiging vormde voor het welzijn en de welvaart van de Nederlanders. Hofstee stelde op dat congres dat Nederland met het vooruitzicht van 20 miljoen inwoners in het jaar 2000 'simpelweg te vol raakte' (Hofstee 1958; Thijsse 1963). Hij voorzag dreigende werkloosheid en sociale spanningen. Drie uitwegen uit dit sombere scenario werden aangestipt: een openlijk pleidooi voor geboortebeperking, industrialisatie en een actieve emigratiepolitiek. Omdat de PvdA haar toenmalige coalitiepartner, de KVP, niet voor het hoofd durfde te stoten met geboortebeperking, kozen die partijen samen voor het bevorderen van emigratie, die inderdaad plotseling opkwam, van 1951 tot 1953, maar even plotseling weer afnam in 1954. De werkloosheid bleef uit. Er brak een periode van economische groei aan, die zou duren tot 1973.

Dit voorbeeld doet twijfelen aan de voorspellende kracht van sociologische kennis. De schattingen van de bevolkingsgroei tussen 1950 en 2000 werden ingehaald door een spectaculaire daling van het geboortecijfer na 1965. Ongepland werd gezinsplanning mogelijk, onder andere dankzij de introductie en snelle aanvaarding, ook door vele katholieken, van de anticonceptiepil, in de volksmond 'de pil' genoemd. Die pil, in 1958 door Pincus ontwikkeld als een nevenproduct van medisch onderzoek naar vruchtbaarheid bij vrouwen (Baudet 1986), werd in 1963 door Organon Oss op de markt gebracht en in 1972 in het ziekenfondspakket opgenomen. Het geboortecijfer daalde van 20,8 per 1000 inwoners in 1960 naar 13,0 in 1975. Dat dit cijfer niet nog sneller daalde kwam vanwege de eerste gevolgen van de geboortegolf uit 1946 en 1947, de cohorten die toen net aan de reproductieve fase begonnen waren (Schuyt en Taverne 2000: 231-233). Deze *onvoorziene* ontwikkelingen, babyboom en daling van het kindertal, behoren tegelijkertijd tot de belangrijkste oorzaken van de komende vergrijzing. Andere belangrijke oorzaken van de vergrijzingsproblematiek vormen de gestage naoorlogse wel-

vaartsgroei en de spectaculaire groei van de medisch-wetenschappelijke kennis en medische kunde, waardoor gemiddeld meer mensen langer leven dan vroeger het geval was: een verheugend feit voor ieder die het treft.

Ik wil het onderwerp van de 'vergrijzing' benutten om *en passant* de interessante wetenschapsfilosofische vraag op te werpen naar de voorspellende waarde van sociologische kennis. Hoeveel weten we en wat kunnen we weten over toekomstig sociaal gedrag? Dit laat zich prachtig illustreren aan de vergrijzing. Ik wil in het bijzonder drie centrale thema's van de vergrijzing behandelen:

1. het vraagstuk van de intergenerationele solidariteit, zoals die naar voren komt in de oudedagsvoorzieningen van AOW en bedrijfspensioenen;
2. de invulling van de derde levensfase, de historisch volkomen nieuwe periode tussen ongeveer het zestigste en vijfenzeventigste levensjaar;
3. het probleem van de verzorging tijdens de laatste levensfase, door Norbert Elias zo treffend genoemd 'de eenzaamheid van de stervenden in onze tijd' (Elias 1980).

Mijn betoog zal dus vooral gaan over de toekomst en ik wil opmerken dat die toekomst erg onzeker is en dat de voorspellende waarde van sociologische kennis gering is. Maar daar moet men niet te gering over denken. Ik zal proberen aan te geven waarin de waarde van de sociologische wetenschap dan wel te vinden is, als die niet gevonden kan worden in het formuleren van sociale wetmatigheden die men – net als natuurwetten – eenvoudig toepasselijk kan verklaren op toekomstige gebeurtenissen. Slechts heel af en toe lukt het een socioloog toekomstige gebeurtenissen goed te voorspellen: Randall Collins heeft, op grond van een macrohistorische analyse de val van het Sovjetimperium voorspeld, een unieke intellectuele prestatie (Collins 1980; Collins 1999).

2. Kassandra en Tiresias

Weet hebben van de toekomst kan op verschillende manieren geschieden. In de Oudheid nam men zijn toevlucht tot profetieën en orakeltaal, tot voorzeggingen van zieners die aan de vlucht van vogels of andere tekens aan de hemel aflazen dat ze hun medeburgers moesten waarschuwen. Spreekwoordelijk bekend is Kassandra, Priamos' dochter, die de Trojanen bezwoer om het Paard van Troje niet binnen de poorten te halen: 'O, gij, ongelukkige dwazen. Ziet gij dan niet in dat wij de weg naar de Hades gaan afdalen? Dat wij aan de rand van het verderf staan? Ik zie de stad ondergaan in vuur en bloed.' (Schwab 1962: 177) Dat de samenleving aan de rand van het verderf staat, hoort men vaak genoeg. Orakeltaal is niet van gisteren en komt vandaag de dag ook veelvuldig voor. Hét kenmerk van orakeltaal is meerduidigheid.

Tiresias, een oude, blinde ziener, is minder bekend. Hij komt op verschillende plaatsen in de Griekse mythen en sagen voor. Zo voorspelde hij aan de halfgod Narcissus een lang leven en hoge ouderdom, mits hij maar niet zijn eigen spiegelbeeld zou aanschouwen. Iedereen weet hoe het met Narcissus is afgelopen. In het elfde boek van de *Odyssee* voorspelt Tiresias in de onderwereld aan Odysseus een behouden thuiskomst: 'Toch kunt gij, hoe het ook zij, en al hebt gij ook nog zoveel leed moeten lijden, thuiskomen, mits gij Uw hartstochten bedwingt en de lust Uwer makkers.' (vertaling van Aegidius W. Timmerman 1956) Deze waarschuwingen van Tiresias hebben de structuur van veel hedendaagse beleidsaanbevelingen en WRR-rapporten: als dit, ... dan dat, mits u maar niet ... zus of zo doet.

Op nog twee andere plaatsen komt Tiresias voor, namelijk in de bekende tragedies *Antigone* en *Oedipus Tyrannus* van Sophocles. In dit laatste toneelstuk krijgt Tiresias het, als vertegenwoordiger van de oude generatie, hevig aan de stok met koning Oedipus, een veertiger, in de kracht van zijn leven, op het toppunt van zijn macht, iemand die alles beter weet en alles wil beheersen. Dit interessante generatieconflict zal ik, in de loop van mijn betoog, beschrijven, interpreteren en benutten voor een van mijn hoofdvragen, de waarde van sociologische kennis.

3. Predicties en prognoses

Profetieën, orakeltaal en bijgelovigheden komen ook in moderne samenlevingen nog zeer frequent voor. Ze moeten echter onderscheiden worden van op wetenschappelijke kennis gebaseerde prognoses en predicties (Nettler 2003: 46-50). Predicties zijn mogelijk, indien alle relevante causale samenhangen tussen verschijnselen bekend zijn; als alle noodzakelijke en voldoende voorwaarden empirisch getest zijn. Prognoses daarentegen gaan vooral over *mogelijkheden*, waarvan het *actueel* worden afhangt van veel, vaak onbekende, andere verschijnselen. In combinatie met vaste gedragspatronen, statistische frequentieverdelingen en min of meer geduide trends, kan men bepaalde verschijnselen wél voor mogelijk houden in de toekomst, maar de onzekerheidsmarges, en niet alleen de statistische onzekerheidsmarges, zijn groot.

Predicties in de letterlijke zin van het woord zijn iets voor kosmonauten en automonteurs (Nettler 2003: 49), dat wil zeggen voor gesloten systemen en dan nog kan het wel eens misgaan door menselijke fouten. Het ongeluk van de uit elkaar spattende Challenger staat ons nog voor ogen. Voor open systemen, het weer en de wolken, en voor alle sociale systemen en gedragingen zijn predicties zo goed als uitgesloten (Popper 1972). We moeten ons met prognoses behelpen en deze prognoses zijn dan weer afhankelijk van de tijdhorizon – dichtbij of verder weg in de toekomst – en van relevante openbare kennis. Weersverwáchtingen dus, geen weersvoorspellingen. Ik kan verwachten (nou ja, zelfs voorspellen) dat

velen van de hier aanwezigen de komende twee maanden op vakantie zullen gaan (een nabije tijdshorizon) en ik durf ook nog te voorspellen (nou ja, verwachten) dat over honderd jaar het feest van Sinterklaas, inclusief plagerige rijmpjes, nog gevierd zal worden, in de Lage Landen bij de zee (een iets grotere tijdshorizon). Maar wat ik niet kan voorspellen, zijn de precieze frequenties van de bevolkingsgroepen die Sinterklaas wel of niet zullen vieren of juist met Kerstmis elkaar iets geven, noch welke percentages van de bevolking helemaal niet (meer) aan deze christelijke feesten zullen meedoen. Wat ik ook zeker niet kan voorspellen zijn de cadeaus: wélke cadeaus of wélke spellen gegeven zullen worden, bijvoorbeeld nog verfijnder elektronisch speelgoed of toch maar terug naar de oud-Hollandse pop met krullen, drie kaatseballen en een letter van banket. De variatie van relevante factoren is zo groot en zo wisselend, de causale samenhangen daartussen nog zo weinig bekend, dat prognoses slechts benut kunnen worden om de *reikwijdte* van *mogelijkheden* aan te geven, omgeven met onzekerheden, op basis waarvan het huidige handelen en beslissen niettemin moet worden bepaald. Voorspellen en prognosticeren blijft in de sociale wetenschappen derhalve een hachelijke bezigheid. Een goed voorbeeld van deze hachelijkheid vormde de toekomstvoorspelling van de WRR in 1977 *De komende vijfentwintig jaar*, waaraan het puik van de toenmalige Nederlandse wetenschapsbeoefenaren op een groot aantal gebieden had meegedaan: de meeste voorspellingen daarin verwoord, zijn niet uitgekomen, veel verschijnselen die zich nadien hebben voorgedaan en opgedrongen zijn daarin niet voorzien (WRR 1977; *Vijfentwintig jaar later*, WRR 2004).

Niettemin moet er op basis van deze onvolmaakte kennis van de toekomst toch in het hier en nu keuzen worden gemaakt en het handelen worden bepaald. In de schaduw van gisteren en met het oog op morgen kiezen we vandaag ons pad. De vraag die ons blijft intrigeren is óf en hoe sociaal-wetenschappelijke kennis daarbij van pas kan komen. Laten we die vraag nu eens toepassen op het vraagstuk van de komende vergrijzing.

4. De komende vergrijzing

De komende vergrijzing is het onvoorziene gevolg van twee positieve ontwikkelingen, de daling van het geboortecijfer en de nog steeds stijgende kunde van de medische en technische wetenschappen. De zogenoemde Tweede Demografische Transitie (Van de Kaa 1987) heeft een scheve en historisch vrij unieke bevolkingssamenstelling opgeleverd. Een vergelijking met de Eerste Demografische Transitie, die zich voltrok in de tweede helft van de negentiende eeuw, levert niet veel bruikbare kennis en ervaring op, anders dan de wetenschap dat de samenleving die eerste transitie goed heeft doorstaan. De eerste transitie kwam vooral door het terugdringen van de kindersterfte en de verbetering van de algehele

hygiëne, de tweede bestaat uit het in aantal en levensduur toenemende aandeel van ouderen in de bevolking.

Ik kom tot een eerste, vrij eenvoudige constatering en verbind die met een even eenvoudige normatieve implicatie: de vergrijzing is een ongeanticipeerd gevolg van gelukkige ontwikkelingen, waar geen enkele generatie méér of minder 'schuld' aan heeft of méér of minder aan de oplossing dient bij te dragen. Bovenpersoonlijke ontwikkelingen vragen verantwoordelijkheid van alle generaties gezamenlijk, niet alleen de jongere, niet alleen de oudere. Met drie kengetallen kan ik de demografische veranderingen in de kern schetsen: in 1956, bij de introductie van de AOW, was 8% van de Nederlandse bevolking ouder dan 65 jaar, was de levensverwachting 69 jaar voor mannen respectievelijk 71 jaar voor vrouwen en werd het arbeidzame leven nog gesteld op vijftig jaar; men ging in grote getale met 15 jaar van school en werd geacht te werken tot 65 jaar (De Kam en Nypels 1995; Schuyt en Taverne 2000: 292-294). In 2020 zal 25% van de bevolking 65 jaar en ouder zijn (driemaal zo veel als in 1956), zal de levensverwachting nog iets hoger zijn dan thans, namelijk 79 voor mannen, respectievelijk 82 jaar voor vrouwen (gemiddeld tien jaar langer dan in 1956). Als we de huidige gegevens lineair extrapoleren, vinden de gewerkte levensjaren gemiddeld plaats tussen het 22ste levensjaar tot aan de 55 à 60 jaar. Dit komt neer op ruim dertig jaar premieafdrachten in plaats van de toen beoogde vijftig jaar. In dezelfde periode kwamen tevens de bedrijfspensioenen op gang, mede als gevolg van verplichte cao's: van ongeveer 20% van alle werknemers in 1958 tot iets meer dan 90% thans, anno 2007, is de deelname aan bedrijfspensioenen toegenomen. Achteraf beschouwd was de bevolkingsopbouw toen, in 1956, een ideale situatie voor de start van een kapitaaldekkingssysteem voor pensioenen én tegelijk voor een omslagstelsel zoals de AOW: verhoudingsgewijs weinig ouderen, veel volwassenen en aanstormende babyboomers, met een jaarlijks hoge economische groei.

Duitsland koos in die jaren voor een compleet omslagstelsel en moet nú, onder veel ongunstiger omstandigheden, een kapitaaldekking voor de oudedagsvoorzieningen zien op te bouwen naast en na de verplichtingen die het bestaande omslagstelsel met zich brengt.

Een tweede constatering uit deze, alom bekende, gegevens luidt: langer leven, korter werken, dat kan de samenleving niet goed verwerken. Men moet hier echter aan toevoegen: 'althans indien het systeem van collectieve solidariteit in de oudedagsvoorzieningen ongewijzigd blijft'. Men ontkomt niet aan langer werken. Langer werken kan de vormen aannemen van meer uren per dag werken, meer dagen per jaar, meer jaren op een pensioenleven, hetzij door eerder te beginnen met werk op de arbeidsmarkt, hetzij door langer door te gaan, ten minste tot en nog beter tot ná het 65ste jaar. De vroege variant van eerder beginnen, bij-

voorbeeld voor het 20ste levensjaar, wordt te weinig serieus besproken, al spreekt iedereen over permanente educatie.

Van al deze cijfermatige gegevens zijn de demografische het hardst. De meeste mensen die in 2020 tot 2040 de bevolking zullen uitmaken zijn immers al geboren en een drastische wijziging ligt niet in het verschiet (maar je weet nooit, zoals het eerste voorbeeld, waarmee ik begon, liet zien). Levensverwachtingen zijn ook redelijk voorspelbaar. Medici nemen aan dat die verwachting nog omhooggaat. Een groter aantal honderdjarigen is zeker niet ondenkbaar en topleeftijden tot 120 zijn niet uitgesloten (*VN Wetenschapsspecial* 2007; Gawande 2007). De gedragsreacties van intree in en uittreden uit de arbeidsmarkt zijn echter veel minder voorspelbaar, want veel hangt daarbij af van veranderingen in levensstijl, van de gehanteerde financiële prikkels, van opvattingen over vergrijzing en ouderdom en van opvattingen over solidariteit. Een van de centrale vragen bij de komende vergrijzing is dan ook of het stelsel van intergenerationele solidariteit, met de drie pijlers van AOW, pensioen en individuele verzekeringen, houdbaar blijkt te zijn, gegeven de structurele en dus blijvende veranderingen in de bevolkingsopbouw. Willen de jongere generaties zwaardere financiële lasten op zich nemen in het vooruitzicht dat zij zelf minder zullen profiteren in het stelsel dan de oudere en oudste generaties? Halen jongeren een Paard van Troje binnen als ze instappen in of moeten meedoen aan de bestaande systemen van oudedagsvoorzieningen?

Op deze vragen worden ruwweg twee antwoorden gegeven. Het eerste, optimistische antwoord, noem ik de Tiresias-benadering: er zullen wel veel moeilijkheden en hindernissen op onze weg liggen en daadwerkelijk worden ondervonden, maar uiteindelijk zal het allemaal wel goed aflopen, zoals Odysseus uiteindelijke Ithaca zal bereiken. Oud-minister Bert de Vries is hiervan een goed voorbeeld en zijn toekomstverwachting heeft zelfs dezelfde structuur als die van de blinde ziener: de samenleving kan de vergrijzingskosten opbrengen, *mits* de omkeerregel niet wordt afgeschaft, dat wil zeggen mits de aftrekbaarheid van de pensioenpremies en de belastbaarheid bij uitkering niet worden aangetast. Met andere woorden: mits de financiële hartstochten 'van de makkers' worden ingetoomd (De Vries 2005: 86-106; De Vries 2006: 58).

Het tweede antwoord noem ik de Kassandra-benadering, in eigen land onder andere vertegenwoordigd door de Amsterdamse econoom Bas Jacobs. Hij schetst een nogal somber beeld van ons land in het jaar 2020 en hij voorziet een stevig conflict tussen de generaties. De vergrijzing ziet hij vooral als een verdeelprobleem, niet alleen tussen jong en oud, maar ook tussen arm en rijk, tussen goed opgeleiden en half- en ongeschoolden. Economen 'becijferen dat iemand, geboren in 1973, gedurende zijn/haar leven 15.000 Euro méér pensioenpremies betaalt dan dat hij/zij ooit aan pensioen uitgekeerd zal krijgen, zolang de pensioenen gekoppeld blijven aan de welvaartsontwikkeling.' (Jacobs 2006: 19) Hij

voorziet hogere belastingen, ontkoppeling van uitkeringen, hoger opgeleiden die migreren naar Australië of de Verenigde Staten, en etnische spanningen, omdat werkende allochtonen de belangrijkste financiers worden van autochtone ouderen. De allerarmste bejaarden kunnen het niet meer opbrengen in hun eigen levensonderhoud te voorzien. Zwervende bejaarden worden een normaal verschijnsel in het straatbeeld (Jacobs, 2006: 27). Men hoort hierin de luide klachten van Kassandra.

5. De internationale context van de vergrijzing

Dit sombere beeld kan worden doorgetrokken naar Europa. De Italiaanse politiek-econoom Galasso heeft in zijn studie *The Political Future of Social Security in Aging Societies* (2006) voor zes landen de vergrijzingsproblematiek in kaart gebracht. Duitsland, Frankrijk, Italië en Spanje hebben voornamelijk op omslagbasis hun oudedagsvoorzieningen bepaald en de hervorming van deze stelsels komt laat en langzaam op gang. Hoge uitstaande verplichtingen en weinig gespaard kapitaal. Daarbij constateert hij dat de demografische verschuiving die de problemen veroorzaakt, tegelijkertijd in de politieke besluitvorming de oplossing bemoeilijkt of zelfs in de weg staat. Dit wordt veroorzaakt door het feit dat de ouderen hun politieke macht richten op één issue, hun eigen oudedagsvoorziening. Jongeren daarentegen letten op veel meer issues en zijn juist minder bewust van en gericht op pensioen en vergrijzing. Je krijgt stemrecht als je achttien wordt en de arbeidsmarkt betreedt, maar je verliest je stemrecht niet, als je de arbeidsmarkt weer verlaat. Ouderen worden een daverende politieke en electorale factor. Nederland heeft dit al tweemaal ondervonden: Brinkman en Bos in hun verloren verkiezingsstrijd, respectievelijk in 1994 en 2006. Grijze macht versus groene generaties.

Europese landen zullen dit vraagstuk nationaal moeten oplossen, in open coordinatie – een bovennationale oplossing is nog moeilijker –, maar dat betekent dat politieke steun cruciaal wordt voor zowel het tempo als de inhoud van de aanpassingen van het stelsel van oudedagsvoorzieningen. Op basis van de rationele-keuzetheorie komt Galasso tot de conclusie dat vergrijzing een *zero sum game* is: óf de uitkeringen in de toekomst omlaag óf de premies omhoog. Beide met een factor 2, want de verhouding tussen 65-plussers en de beroepsbevolking, thans nog 1:5, zal in 2020 in alle Europese landen met uitzondering van Polen en Ierland, opgelopen zijn tot 2:5. Beide oplossingen, omlaag of omhoog, zijn politiek onaantrekkelijk en kwetsbaar, tenzij…

Ja, tenzij wat?

De jongere generaties kunnen rationeel afwegen dat zij bij ongewijzigd beleid er flink bij zullen inschieten, behalve als zij en alle anderen langer zullen door-

werken. Onder die omstandigheden hoeft het allemaal niet zo dramatisch te verlopen. Twee jaar langer doorwerken, over de gehele beroepsbevolking genomen, levert al 12% minder kosten voor oudedagsvoorzieningen (Galasso 2006: 214). Dit geldt allereerst voor omslagstelsels, maar pensioensystemen hebben overeenkomstige problemen, omdat ook daarin solidariteit tussen verschillende generaties is ingebouwd. Politieke steun voor dit inzicht kan bij álle generaties verkregen worden, alleen al op grond van hun rationele keuze. Langer doorwerken is zo onontkoombaar. Daar kan de solidariteitsgedachte nog iets aan toevoegen: *willen* wij het stelsel ook werkelijk in stand houden?

6. Generatierekeningen: kwalitatief en kwantitatief

Een kwalitatieve analyse van het vergrijzingsvraagstuk vormt een noodzakelijke aanvulling op macro-economische en econometrische analyses. Door een concentratie op kwantitatieve verhoudingen tussen generaties wordt de blik vernauwd, de voorspelbaarheid van sociale gedragingen overschat en de veranderlijkheid en aanpassingsvermogen van de verschillende generaties onderschat. Zo kunnen sociale definities van situaties, bijvoorbeeld 'Wat is oud?' en 'Wanneer ben je uitgewerkt?', gaan verschuiven. Zo hoeven in de sfeer van mogelijke oplossingen de al eeuwen durende cyclus van generaties en de onderlinge verwantschap en verantwoordelijkheid tussen generaties niet te worden vergeten.

Economisch kan het profijt van collectieve solidariteitsstelsels per cohort of per generatie berekend worden. Dit zijn de befaamde generatierekeningen, die in hun simpele rekensommen altijd voor veel kabaal zorgen (Kotlikoff 1992; Kotlikoff en Leibfritz 1998; Raffelhüschen en Jägers 1999). De oudste cohorten, geboren tussen 1930 en 1935, komen er altijd het beste van af, gevolgd door de cohorten van 1936 tot 1945, de huidige zestigplussers, gevolgd door de vijftigers, de echte babyboomers, de cohorten van 1946 tot 1956. De jongere cohorten, samen de jongere generatie, zijn voorspelbaar slechter af (WRR 1999: 88). Maar welke conclusies mag men aan deze verschillen verbinden? Leveren deze ongelijke opbrengsten ongelijke levenskansen op? Wanneer leidt ongelijkheid tussen leeftijdsgroepen en generaties tot onrechtvaardigheid en tot een inbreuk op solidariteit (zie Laslett en Fishkin 1992)? Ook als men de generatierekening precies kan opmaken blijven levensomstandigheden per generatie, naar mijn mening, toch niet vergelijkbaar. Tellen we de ellende van de depressie- en oorlogsjaren mee of laten we die buiten de generatierekening? Kan men afzien van de vele onderlinge verschillen binnen generaties? Als niet uitsluitend wordt gekeken naar financiële verhoudingen tussen afdrachten en opbrengsten, maar ook gelet wordt op de economische en sociale condities, zoals infrastructuur, opleidingskansen en gezondheid, dan is er voor generatierekeningen geen beginnen aan. Elke generatie

na de Tweede Wereldoorlog is gestart op een hoger welvaarts- en levenspeil dan de vorige.

Generatierekeningen zijn een uitstekend middel om de onbalans tussen cohorten/ generaties binnen collectieve systemen op te sporen, ze geven goede signalen af voor scheefgroei als het systeem op dezelfde voet doorgaat, maar men kan er geen definitieve beleidsconclusies aan verbinden wat betreft de solidariteit tussen generaties. De pensioenproblematiek is bij uitstek een vraagstuk van intergenerationele solidariteit. Uit op simulaties gebaseerde berekeningen van G. Boender en anderen, over bijdragen en opbrengsten van pensioenen van drie overlappende generaties, blijkt dat een collectief systeem uiteindelijk voor een individuele deelnemer meer oplevert dan die enkeling alleen zou kunnen presteren, hoe slim en vaardig met geld en beleggingen die enkeling ook is (Boender et al. 2000). Onlangs is deze analyse van kosten en baten van collectieve pensioensystemen herhaald en bijgesteld, en met hetzelfde resultaat: het collectief is – op dit onderwerp althans – sterker dan het individu (Boender, Bovenberg, Van Hoogdalem en Nijman, 2006: 97-118). Deze uitkomst is gemakkelijk te begrijpen. De lange termijn van overlappende generaties geeft meer mogelijkheden om de wisselende economische getijden op te vangen en plotselinge schokken op de beurs door de tijd heen weer glad te strijken. Stevige buffers zijn daarvoor noodzakelijk en de instandhouding ervan is dan niet aan één bepaalde generatie toe te schrijven. Jonge generaties houden aldus een motief om de intergenerationele solidariteit overeind te houden en om niet massaal op individuele verzekeringscontracten over te stappen. Die solidariteit tussen jong en oud, zo blijkt uit onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) en van het Instituut voor Arbeidsvraagstukken (IVA), is nog steeds groot, maar komt wel onder spanning te staan, zodra de belangen tussen oude en jonge werknemers/ werkneemsters té ver uiteen dreigen te lopen. Zo betekende de afschaffing van vut en prepensioen een regelrechte premieverhoging voor jonge generaties, terwijl het zeker is dat ze zelf geen gebruik van zulke voorzieningen meer zullen kunnen maken. Het is vanuit dit gezichtspunt geredeneerd dan ook naar mijn mening logisch dat de oudere generaties bijdragen aan de oplossing van het vergrijzingsvraagstuk.

De conclusie uit dit deel van mijn betoog is dat in moreel opzicht niemand, geen enkele generatie, ook maar enige 'schuld' heeft aan de vergrijzing en dat daarom elke generatie ook verantwoordelijk is en blijft voor de oplossing voor dit collectieve verschijnsel. Geen generatie kan hiervan worden uitgezonderd of kan met de armen over elkaar gaan zeggen: 'Wij hebben ons aandeel al geleverd, nu zijn de anderen aan de beurt.' Dit inzicht moet algemeen worden verbreid en politiek volmondig en van harte worden uitgedragen, zowel vóór, ín als ná verkiezingstijd.

7. Gepaste maatregelen en het belang van de derde levensfase

Alle generaties helpen mee, maar de solidariteit tussen generaties is het meest gebaat bij een consequente beleidsmix van maatregelen, die nu, en eigenlijk geen dag of jaar later, zouden moeten worden genomen. Het is een onderwerp dat enigszins buiten politieke partijtwisten en partijwinsten om, geregeld zou moeten worden, vanwege het feit dat het bij uitstek een bovenpersoonlijk, collectief ontstaan, langetermijnprobleem is met voornamelijk langetermijnoplossingen, die gedurende een lange periode moeten worden uitgevoerd en vastgehouden. Die beleidsmix bestaat bij voorkeur uit de volgende maatregelen.

- Vergroting van de arbeidsparticipatie, met name van de 55-65 jarigen. Doorwerken tot het 65ste jaar moet weer normaal worden. Thans is de participatiegraad 38% voor 55-65-jarigen en dat zal in de toekomst aanzienlijk hoger worden (onder andere omdat de deelname van vrouwen aan de arbeid bij jonge cohorten al veel hoger ligt). Werkgevers, onder wie de overheid zelf, hebben hier een speciale taak om ouderen zo veel en zolang mogelijk in de arbeidsorganisatie werkzaam te houden.
- Verhoging van de pensioengerechtigde leeftijd met twee jaar, te bereiken in een termijn van twintig jaar (het zou van wijs beleid en van een vooruitziende blik getuigd hebben, indien die periode van twintig jaar in 1993, het toenmalige Jaar van de ouderen, was aangevangen, zodat in 2013, het jaar waarin de eerste babyboomers met pensioen gaan, samen zou zijn gevallen met de verhoging van de exit-leeftijd).
- Flexibilisering en differentiatie van de uittredingsleeftijd anno nu, met de mogelijkheid om met enkele fiscale voordelen door te werken na de huidige uittredingsleeftijd. De rechtvaardiging van deze maatregel kan worden gevonden in de derde levensfase (zie hierna).
- Bij het verhogen van de leeftijd van de arbeidsparticipatie van ouderen dient men wel te letten op de uittredingsleeftijd van de zogenaamde 'zware beroepen'. Voor deze categorie zware beroepen zou differentiatie van de uittredingsleeftijd, bijvoorbeeld naar het aantal gewerkte dienstjaren en/of gemiddeld lagere levensverwachting, redelijk en billijk zijn (Bovenberg et al. 2006). Maar er ontstaat meteen een discussie over welke beroepen 'zware arbeid' verrichten.
- Welvarende ouderen betalen mee aan de AOW – het politieke struikelblok, dat eerder struisvogelpolitiek mag heten.
- Voor de jongere generaties blijft de reductie van de staatsschuld in de periode tot 2015 een cruciaal middel om de eigen lasten lichter te maken, zodat de vergrijzingslast, in totaal, beter te dragen valt en de schuld na 2015 eventueel weer opnieuw zou kunnen oplopen.

– De ontwikkeling van een drie-pijlersysteem in de gezondheidszorg, naar analogie van de oudedagsvoorzieningen: naast een basisverzekering en collectieve aanvullende verzekeringen gaan burgers op jongere leeftijd sparen voor hun eigen verzorgingsvoorzieningen op latere leeftijd (cf. Schuyt 2006).
– *Last but not least* extra investeringen in het onderwijs voor jonge en komende generaties, opdat een vergrijzende bevolking geen renteniersamenleving oplevert.

Er is een historisch nieuwe levensfase ontstaan, zo tussen de 65 en de 75 jaar, waarin veel relatief welvarende 65-plussers gemiddeld genomen nog behoorlijk fit en gezond zijn. Dit wordt de derde levensfase, *the fresh map of life*, genoemd (Laslett 1989) en ze is gelukkigerwijs geschoven tussen de voldragen volwassenheid en de ouderdom. Deze fase kan creatief en productief worden aangewend om de voorzienbare tekorten op de arbeidsmarkt aan artsen en huisartsen, verpleegkundigen, leraren, rechters, logopedisten, gevangenisbewaarders, politieagenten, metselaars en tegelzetters, pastores, vakbondsbestuurders, belastingadviseurs, psychologen en psychotherapeuten en aan nog veel meer schaarser wordende beroepen op te vangen. Deze 65-plussers kunnen ook mantelzorg verrichten, onder andere door bij te dragen aan de opvang van hun kleinkinderen en andere kinderen van de jongste generatie.

De invulling van deze derde levensfase vormt dus een cruciaal gegeven bij de verlichting van de komende vergrijzingslast. Maar op welke wijze en in welke mate deze levensfase daadwerkelijk zal worden ingevuld is niet met grote zekerheid te zeggen. Een passieve en consumptieve invulling is net zo goed mogelijk, hoewel naar mijn mening niet erg wenselijk, als een actieve en productieve invulling. De solidariteit van de nog-niet-tot-de-echte-ouderen-behorende 65-plussers met de jongere generaties wordt hier bepalend voor de invulling en cruciaal voor de oplossing van de vergrijzingsproblematiek.

8. Een leerzaam generatieconflict

Tot zover heb ik de actuele keuzemogelijkheden voor de huidige samenleving geschetst om generatieconflicten in de toekomst of andere sombere ontwikkelingen voor te zijn. Of deze analyse ook zal uitkomen kan ik niet met zekerheid zeggen. Ik ben niet voor niets dit betoog begonnen met een voorbeeld van een foute voorspelling (het was in elk geval geen *self denying prophecy*). In de komende twintig jaar zou het vergrijzingsvraagstuk door interne of externe ontwikkelingen naar de achtergrond kunnen verdwijnen, bijvoorbeeld wanneer een falend integratiebeleid of het onderlopen van al het land dat onder de zeespiegel ligt, meer directe

aandacht opeist. De vergrijzing als probleem kan verdrongen worden door de verkleuring of de verblauwing van Nederland. De economische crisis van 2008 – voorspeld noch voorzien door economen – zal wel ernstig gaan drukken op de vergrijzingsproblematiek, vooral door de directe invloed die de crisis heeft op de financiering van pensioenvoorzieningen en het oplopen van de staatsschuld.

Ik heb de vergrijzing als voorbeeld gekozen om iets te zeggen over de waarde van sociologische kennis. Wat is de bijdrage van de sociologie als wetenschap bij de oplossing van actuele maatschappelijke vraagstukken? Om de bijdrage van de sociologie preciezer te formuleren wil ik eerst nog één interessant generatieconflict behandelen, namelijk de botsing tussen Tiresias, als vertegenwoordiger van de oude garde, en koning Oedipus, de vitale veertiger als vertegenwoordiger van nieuwe waarden en normen en met een nieuwe maatschappijvisie. Hoe liep die botsing af en wat kunnen we ervan leren? Deze botsing wordt door de tragediedichter Sophocles in het jaar 430 voor Christus beschreven in *Oedipus Tyrannos* (een *tyrannos* was geen tiran in onze betekenis, maar een koning die niet langs erfelijke lijn het koningschap verworven had, op voorspraak van het volk). Het is een van de mooiste toneelstukken uit de wereldliteratuur en vol dramatische spanning, die voortkomt uit een voor ieder herkenbaar thema. Het gaat over de tragische omstandigheid dat je iets per se wilt vermijden en dat het dan toch gebeurt, de ervaring van onvoorzien slechte gevolgen van goede bedoelingen. Ik heb één keer eerder de ontwikkelingsgang van de verzorgingsstaat vergeleken met de tragische gang van een Griekse held (Schuyt 1979) en ook nu kan een generatieconflict in de Oudheid ons iets leren over de wetenschap van de sociologie.

Het stuk zelf zou je kunnen beschrijven als een spannende, gecombineerde aflevering van de televisieprogramma's *Opsporing verzocht* en *Spoorloos.* De stad Thebe wordt geplaagd door de pest, zolang – in de orakeltaal van Delphi – 'de moordenaar van de vorige koning Laios niet wordt gevonden en berecht'. Oedipus, de scherpzinnige, enigszins driftige, maar toegewijde vorst, neemt de leiding van het opsporingsonderzoek op zich en ontbiedt de ziener Tiresias, die niet graag openbaart wat hij allemaal, en hij als enige, weet. Tegelijkertijd piekerde Oedipus al langer over zijn relatie tot zijn ouders. Immers een dronkenlap in Korinthe had hem ooit eens iets toegeroepen over zijn ouders: hij zou een onecht kind zijn. Onzeker geworden was hij het orakel gaan raadplegen dat hem de nu zo bekende voorspelling deed: 'hij zou ooit zijn vader doden en zijn moeder huwen'. Het gaat hier allemaal om orakeltaal en dronkenmanspraat, maar Oedipus dacht kennelijk 'dronken mensen, kleine kinderen en orakels spreken de waarheid'.

Oedipus ontbiedt Tiresias en er ontstaat een vinnig twistgesprek. Tiresias is onwillig om iets te zeggen, wil weglopen en wordt door Oedipus nogal uit de hoogte bejegend. Wat zijn zijn priesterlijke wijsheden nu eigenlijk waard? Hij was het toch, Oedipus, en niet de ziener, die het raadsel van de sfinx met zijn

eigen slimheid had opgelost? En, nu bij het nieuwe probleem had je weer niets aan die oude generatie en hun voorzeggingen. In de nieuwe wereldvisie van *zijn* generatie had men geen behoefte meer aan spreuken en orakels. Na dit alles aangehoord te hebben wordt Tiresias, op zijn beurt, echt kwaad, vertelt Oedipus de gruwelijke waarheid die hem nog te wachten staat, en voegt hem venijnig toe: 'Kent Gij uw ouders wel? Gij weet niet dat gij 'n vijand zijt voor wie Uw ouders zijn, beneden en boven de aarde. U zal grimmig de dubbele vloek, van vader en van moeder, eens uit dit land verjagen. U die thans nog licht, maar straks alleen de nacht zult zien.' (vertaling van Koolschijn) Oedipus wordt hierover op zijn beurt woedend, maar Tiresias antwoordt slechts: 'Een dwaze ben ik dus voor U, maar voor Uw ouders, Uw verwekkers, was ik wijs.' Oedipus: 'Mijn ouders? Blijf! Wie heeft mij voortgebracht?' Tiresias weet hem te raken in zijn zwakke plek, die met zijn onzekere, mogelijk niet-adellijke afkomst, te maken heeft.

9. Het ontstaan van een tunnelvisie

Deze tragedie wordt meestal geïnterpreteerd als een moedige, leerzame les in zelfkennis: Oedipus die langzaam, als het spel zich ontrolt, achter de 'ware' werkelijkheid komt en die, hoewel hij geen – subjectieve – schuld heeft aan zijn nu onthulde misdaad, de moord op koning Laios, de volle verantwoordelijkheid op zich neemt (Lear 1998: 33-55). Hij wordt verbannen en zo bevrijdt hij de stad. Dát is de gebruikelijke interpretatie, vele eeuwen lang, en sinds Freud is daar nog het vader- en moedercomplex bijgekomen. Maar ís dit wel de volle betekenis van het drama, dat Sophocles zijn gehoor, de theaterbezoekers, de burgers van de stad Athene, wilde voorleggen? Speelt Sophocles zelf misschien een vernuftig spel met zijn gehoor en ook, eeuwenlang, met zijn latere lezers? Wat valt er nog meer te leren dan een les in zelfkennis?

In een studie uit 1991, *Evidence and Self-Conviction* van Frederick Ahl, gewijd aan deze tragedie en met aparte hoofdstukken gewijd aan de hoofdfiguren Tiresias en Oedipus, komt een geheel andere interpretatie naar voren. Op grond van een nauwkeurige lezing van de tekst van het toneelstuk, in combinatie met grondige filologische kennis, komt Ahl tot de mogelijkheid dat Oedipus zich veel te vlug en op broze gronden, in de luren heeft laten leggen door Tiresias. Orakeltaal en uit de vlucht van vogels afgeleide voorzeggingen zijn immers altijd dubbelzinnig, voor velerlei uitleg vatbaar. Daar moet je niet op afgaan, als je een beeld van de toekomst wilt vormen. Maar Oedipus, ongeduldig als hij is, doet dat nu juist wel: oordeel, beslissing en handeling volgden bij hem altijd onmiddellijk op elkaar (Kitto 1958: 58). Er is geen moment van reflectie of nader onderzoek. Er zijn namelijk nog veel vragen te stellen over wat er precies gebeurd is.

Ten eerste kloppen de getuigenissen van de vadermoord niet met elkaar. Oedipus zelf wist dat hij alléén was, drie mensen op zijn weg vond en dat hij ze, na een conflict, alle drie gedood had. Het verslag echter van de moord op koning Laios in Thebe had heel anders geluid: Laios was met een gevolg van *vijf* man vertrokken, was overvallen door een *bende* rovers, iedereen werd gedood, behalve een dienaar die was ontkomen en die het verhaal van de koningsmoord aan de stad had verteld. Al deze gegevens staan letterlijk zó in de tekst van Sophocles (Ahl 1991: 27-34). Op grond hiervan kan men zich afvragen of het wel dezelfde gebeurtenissen zijn geweest? Heeft Oedipus, de driftkop, misschien heel iemand anders vermoord?

Ten tweede, als later in het stuk twee oude herders hem komen vertellen dat hij, Oedipus, als baby uit Thebe overgedragen is aan de dienaar van de koning van Korinthe, vraagt hij zich niet af wat de waarde van al die herinneringen van veertig jaar geleden eigenlijk waard zijn. (Nederlandse rechtspsychologen zouden nu van dergelijke getuigen gehakt gemaakt hebben.) Nee, hij gelóóft deze getuigenissen onmiddellijk, zoals hij al eerder onmiddellijk aan de woorden van de dronkaard waarde gehecht had, ondanks de vurige ontkenningen van zijn Korinthische ouders. Was hij wel een vondeling? De dronkaard had slechts gezegd dat hij geboren was uit een verbintenis tussen de koning en een van zijn niet-adellijke bijslapen, hetgeen een niet ongebruikelijk verschijnsel was in die tijd (Ahl 1991: 175).

Kortom, Sophocles zelf strooit in de tekst heel veel *mogelijke* interpretaties van gebeurtenissen uit en geeft soms tegenstrijdige, soms verhelderende hints. Oedipus heeft zichzelf een tunnelvisie aangepraat: één uitleg van het orakel, één uitleg van de woorden van Tiresias, één uitleg van de schertsende woorden van de dronkaard, direct geloof hechtend aan het verhaal van de oude herders, die wellicht op het geld van de beloning uit waren. Hij liet tegenbewijzen en tegenargumenten niet tot zijn bewustzijn toe, ook al kwamen ze van de sceptische Iocaste, zijn vrouw, of van zijn eigen ouders. De tragiek van koning Oedipus is – in de verrassende en tegendraadse visie van Ahl – niet dat hij een gruwelijke waarheid onder ogen moet zien, maar veeleer dat hij niet alles onderzocht heeft en dat hij uiteindelijk orakeltaal en profetieën voor waar heeft aangenomen. Hij gaat, net als Othello, af op geruchten, praatjes, suggesties, dubbelzinnig taalgebruik (Ahl 1991: 264). Het was geen les in zelfkennis, hij hield zichzelf voor de gek. Hij had zijn eigen gangen, zijn ervaringen en alles wat zich dramatisch aan hem voltrok ook geheel anders kunnen interpreteren, maar heeft dit, uit drift en ongeduld, nagelaten. Hij had zijn eigen ouders kunnen geloven en hun waarheid kunnen stellen boven de snierende opmerking van een dronkaard. De les is hier: hecht niet te veel geloof aan dubbelzinnige orakeltaal, onderzoek alles tot op de draad, houd alle mogelijke interpretaties open en vermijd fatale tunnelvisies.

10. De waarde van sociologische kennis

Wat heeft dit allemaal nog met sociologie van de vergrijzing te maken? Naar mijn mening veel. In de gehele vergrijzingsdiscussie spelen orakeltaal, borreltafelpraat, speculaties, politieke ideologie, dubbelzinnige dreigingen, wensdenken, wetenschappelijk onderzoek allemaal door elkaar, buitelen beurtelings via de media over elkaar heen en worden in een doorgaande stroom over de burgers uitgestrooid. Dit geldt niet alleen voor de vergrijzing als maatschappelijk probleem. Het geldt evenzeer voor andere problemen, zoals immigratie en integratie, de kwaliteit van het onderwijs, de mondiale marktwerking en haar 'ijzeren' consequenties, de arbeidsongeschiktheid en dergelijke.

Het is dé grote opgave van de sociologie als sociale wetenschap om door grondig en scherp onderzoek feit en fictie te scheiden, idee en ideologie, fantasie en werkelijkheid, om orakeltaal en wetenschappelijke taal van elkaar te onderscheiden. Over het onderwerp van de vergrijzing doen vele varianten van orakeltaal, speculaties, politieke ideologieën, wetenschappelijke taal zich gelden. Enkele voorbeelden van taboes en tunnelvisies mogen mijn stelling illustreren dat sociaal-wetenschappelijke kennis en verder onderzoek (demografisch, economisch, sociologisch en hun combinaties) over dit onderwerp hard nodig zijn:

- het electorale slot op de mond van politici wat betreft de verschuiving van de pensioenleeftijd van 65 jaar naar 67, een taboe dat door de wetenschap doorbroken is;
- de verwachting van de vakbonden en hun veelal oude bestuurders dat 'het allemaal wel mee zal vallen'; oude bestuurders beslissen over de belangen van jonge leden;
- de fixatie van de ouderenbonden dat de rechten van ouderen absoluut ongemoeid moeten blijven en dat de ouderen niet (meer) hoeven bij te dragen aan de oplossing van de vergrijzing;
- de demagogische discussiebijdragen van Marcel van Dam, dat ouderen boven de 65 jaar 'dubbel gepakt' werden door de uiterst voorzichtige voorstellen van toenmalig fractieleider Bos, die pas zouden ingaan en consequenties zouden hebben vanaf 2013; 65-plussers werden bang gemaakt voor voorstellen die hen niet zullen raken;
- de laconieke voorstellen van jonge VVD'ers om de AOW maar helemaal af te schaffen, omdat 'tegenwoordig iedereen mondig genoeg is' om zelf financieel voor de ouderdomsvoorziening te zorgen;
- de reducerende blik van econometrische generatierekeningen, die de verhoudingen tussen generaties haarfijn uitrekenen en ze vervolgens daarmee normatief bepalen;

– het blind blijven voor het vraagstuk van de medische verzorging van de zeer ouderen in de vierde en laatste levensfase.

Maatschappelijke tunnelvisies, die zeer gemakkelijk ontstaan, moeten worden geconfronteerd met de steeds aanwezige, andere, mogelijke interpretaties van de werkelijkheid; interpretaties van al hetgeen in het verleden gespeeld heeft, zich in het heden manifesteert en van al hetgeen waarmee we ons op de toekomst oriënteren. De maatschappelijke werkelijkheid ontrolt zich, steeds maar weer, als een Griekse tragedie, vol verstand en misverstand. De maatschappij is geen *spaceshuttle* waarvan de baan mathematisch voorspeld kan worden, maar meer een *spectacle*, een kijkspel, een toneelstuk, waaraan iedereen meedoet, op elkaars rollen reageert en improviseert, waardoor onvoorziene gevolgen ontstaan, die op hún beurt weer worden geïnterpreteerd in een eindeloze pluraliteit van betekenissen. We breien zelf mee aan de tekst, zoals we ook de oude metafoor van de maatschappij als schouwtoneel in ere en in stand houden.

De waarde van sociologische kennis bestaat uit het zo veel mogelijk uitzuiveren van die pluraliteit van betekenissen, het in kaart brengen van botsende belangen van groepen en generaties, het met elkaar confronteren van conflicterende interpretaties en zo veel mogelijk de samenhangen daartussen verhelderen. De vergrijzing als maatschappelijk fenomeen is daar bij uitstek geschikt voor. Het inzicht in die betekenissamenhangen ontstaat langzaam, net als het louterende inzicht van de tragedie, via reflectie en onderzoek. Het sociologische inzicht ontstaat vaak pas achteraf. Zo zal men de komende vergrijzing het beste begrijpen, rond 2030 of 2040, als de meeste ontwikkelingen zich hebben voltrokken en de meeste voorspellingen al of niet zijn uitgekomen. Het inzicht in de naoorlogse industrialisatie en de daarop gevolgde secularisatie is ex post ook veel scherper geworden dan de duiding van dat proces op het moment dat het zich voltrok: de meeste doemscenario's anno 1950 over die twee fenomenen hebben zich nimmer gerealiseerd (Schuyt en Taverne 2000; 2004). Sociologen dienen zich te hoeden voor gemakkelijk cultuurpessimisme, dat vaak een aan Oedipus verwante blinde vlek of tunnelvisie laat zien.

Maar we moeten in het nu en dus in onzekerheid handelen, met niet meer dan een paar prognoses en gebrekkige kennis op zak. Schutz noemde dit op de toekomst gericht handelen, gebruikmakend van ervaringskennis uit het verleden: *anticipation by hindsight* (Schutz 1964: 287). Ik vind dit een gelukkige uitdrukking en het perspectief van onzekerheid is geenszins verontrustend. Het stimuleert eerder tot denkend handelen en op handelen georiënteerd denken, kortom tot de houding van het klassieke filosofische pragmatisme (Peirce 1878; Schuyt 1987; Schuyt 2003; Mullin 2007).

11. Laatste vragenlijst

Tenslotte, hoe zit het met de laatste levensfase? Gesteld dat de derde levensfase creatief en productief wordt ingevuld, welke nieuwe hindernissen en rampen staan de vergrijzende groep écht ouderen te wachten in de laatste twee á drie jaar van hun leven, de jaren die ook de duurste zijn in kosten voor de gezondheidszorg? Wie zal er bijvoorbeeld zorgen voor de vrouwen aan het einde van hun levenscyclus, nadat zij eerst zelf, vanwege de verschillen in gemiddelde levensverwachting tussen mannen en vrouwen, hun partners hebben bijgestaan in diens laatste levensfase? Zal familiale solidariteit in voldoende mate aanwezig blijken te zijn, met al die kleiner geworden, verticaal opgebouwde gezinnen (Finch 1989)? Men moet nuchter constateren dat de (schoon)dochterdichtheid in Nederland is afgenomen, waardoor de traditioneel op hen gelegde taak van vliegende keep en alom aanwezige gratis gezinsverzorgster tot het verleden gaat behoren. Tot hoever zullen de jongere generaties menselijke solidariteit willen organiseren, los van de familiale solidariteit, opdat de grootste vergrijzingslast met waardigheid en maatschappelijke verantwoordelijkheid kan worden gedragen?

Het interessante van deze laatste vragen is dat ook hier twee benaderingen mogelijk zijn. Het pessimistische antwoord kwam van Norbert Elias die al in 1980 het enigszins sombere beeld schetste van 'de eenzaamheid van de stervenden': 'Juist als een mens de nabijheid van anderen het meest nodig heeft, raakt hij van hen gescheiden, soms lang voordat hij is overleden.' (Elias 1980) Wie denkt bij deze zinnen niet aan de in zichzelf gekeerde echte ouderen?

Maar er is ook een optimistische benadering. De last van de laatste levensfase is niet typisch voor een vergrijzende samenleving, omdat alle samenlevingen er immers eeuwenlang door werden gekenmerkt. Deze zorglast zal in onze moderne westerse samenleving beter gedragen kunnen worden, naarmate de twee door mij centraal gestelde vergrijzingsproblemen, namelijk de intergenerationele solidariteit en de invulling van de derde levensfase, succesvoller worden aangepakt. De bijdrage die oudere generaties gedurende de derde levensfase zullen gaan leveren, hebben een bepalende invloed op de sociale betrekkingen tussen mensen rondom het levenseinde en bij het afbreken van de levensdraad. Het stilzwijgende contract tussen generaties behelst ook de waardigheid van het sterven, dat voorspelbaar, want onvermijdelijk, en tegelijk niet voorspelbaar is: 'Gij kent tijd noch uur.' Er valt over dit onderwerp in het voetspoor van Elias (1980) en Van Heek (1975), die beiden als een van de eersten aan deze laatste vragen aandacht besteedden, nog een geheel nieuw sociologisch traktaat te schrijven: een kleine sociologie van het grote afscheid.

Maar dat zal voorlopig niet door mij gedaan worden. Zelf stap ik, geheel naar het hier gehouden betoog, in een nieuwe levensfase, die creatief en productief

dient te worden ingevuld. Hopelijk zal daarna een Tiresiasiaanse voorzegging mijn deel worden: 'Odysseus, de veel beproefde, edele held, leefde nog lange, gelukkige jaren te midden van zijn familie, tot de voorspelling, die Tiresias over hem had uitgesproken, in vervulling ging. In hoge ouderdom voerde een zachte dood hem weg naar de onderwereld.' (Schwab 1962: 229)

Aan alles komt een eind. Zo ook aan dit afscheidscollege, zo ook aan deze cursus beleidssociologie, zo ook aan alle colleges en cursussen die ik de laatste veertig jaar mocht geven. Ik maak graag plaats voor de volgende generatie. Ik dank al mijn studenten, voor de aandacht die ze bij die voorgaande colleges en bij dit laatste college hebben getoond.

Literatuur

Ahl, F., *Sophocles' Oedipus, Evidence and Self-Conviction,* Ithaca 1991

Baudet, H., *Een vertrouwde wereld;100 jaar innovatie in Nederland,* Amsterdam 1986

Boender, C.G.E., S. van Hoogdalem, E. van Lochem en R.M.A. Jansweijer, *Intergenerationele solidariteit en individualiteit in de tweede pensioenpijler; Een scenario-analyse,* WRR Voorstudies 114, Den Haag 2000

Boender, C.G.E., A.L. Bovenberg, S. van Hoogdalem en Th. E. Nijman, 'Optimale risicodeling in individuele en collectieve pensioencontracten', in: S.G. van der Lecq en O.W. Steenbeek, *Kosten en baten van collectieve pensioensystemen,* Deventer 2006, blz. 97-118

Bovenberg, L., J. Mackenbach en R. Mehlkopf, 'Een eerlijk en vergrijzingsbestendig ouderdomspensioen', in: *Economisch Statistische Berichten,* 91, 15 december 2006, blz. 648-651

Collins, R., 'The Future Decline of the Russian Empire; An Application of Geopolitical Theory (1980)', in: R. Collins, *Weberian Sociological Theory,* New York 1986

Collins, R., 'The Geopolitical Basis of Revolution; The Prediction of the Sovjet Collapse', in: R. Collins, *Macrohistory; Essays in the Sociology in the Long Run,* Stanford 1999, blz. 37-69

Elias, N., *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen,*1980 (Nederlandse vertaling Amsterdam 1984)

Finch, J., *Family Obligations and Social Change,* Cambridge 1989

Galasso, V., *The Political Future of Social Security in Aging Societies,* Cambridge, Mass. 2006

Gawande, U., 'The Way we Age Now; Can Medicine Serve an Aging Population?', in: *The New Yorker,* 30 april 2007, blz. 50-60

Heek, F. van, *Actieve euthanasie als sociologisch probleem,* Meppel 1975

Hofstee, E.W., 'Netherlands', in: B. Thomas (ed.), *Economics of International Migration,* Londen 1958, blz. 96-107
Jacobs, B., 'De politieke economie van de vergrijzing en het conflict tussen de generaties', in: D. van den Brink en F. Heemskerk (red.) *De vergrijzing leeft; Kansen en keuzen in een verouderende samenleving,* Amsterdam 2006, blz. 13-46
Kaa, D.J. van de, 'Europe's Second Demographic Transition', in: *Population*, jrg. 42, 1987, blz. 3-57
Kam, F. de en F. Nypels, *Tijdbom,* Amsterdam/Antwerpen 1995
Kitto, H.D.F., *Sophocles; Dramatist & Philosopher,* Londen 1958
Kotlikoff, L.J., *Generational Accounting; Knowing who Pays, and When, for What we Spend,* New York 1992
Kotlikoff, L.J. en W. Leibfritz, *An International Comparison of Generational Accounts,* Washington 1998, Working Paper 6447
Laslett, P., *A Fresh Map of Life; The Emergence of the Third Age,* Cambridge, Mass. 1989
Laslett, P. en J.S. Fishkin (eds.), *Justice between Age Groups and Generations,* New Haven 1992
Lear, J., 'Knowingness and Abandonment; An Oedipus of our Time', in: J. Lear, *Open Minded, Working out the Logic of the Soul,* Cambridge, Mass. 1998, blz. 33-55
Mullin, R.P., *The Soul of Classical American Philosophy; The Ethical and Spiritual Insights of William James, Josiah Royce and Charles Sanders Peirce,* Albany 2007
Nettler, G., *Boundaries of Competence; How Social Studies Make Feeble Science,* New Brunswick 2003
Peirce, C.S., 'How to make our ideas clear', in: *Popular Science Monthly,* 12, blz. 286-302; ook in: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol V and VI,* edited by Ch. Hartshorne en P. Weiss, 1935. Cambridge, Mass. 1878, V: 388-411, blz. 248-271
Popper, K., *Objective Knowledge.* Oxford 1972
Raffelhüschen, B. en Th. Jägers, *Generational Accounting in Europe,* Brussel 1999, nr. 6
Schutz, A., *Collected Papers II; Studies in Social Theory,* Den Haag 1964
Schuyt, C.J.M., 'De fragmentering van bestuur en beleid in de verzorgingsstaat', in: *Mens en Maatschappij,* boekaflevering december 1979. Deventer
Schuyt, C.J.M., *Filosofie van de sociale wetenschappen,* Leiden 1987
Schuyt, K., 'Het pragmatisme in de filosofie van J. F. Glastra van Loon', in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie,* jrg. 32, nr. 1, 2003, blz. 41-54

Schuyt, K., 'Een frisse kijk op vergrijzing', in: D. van den Brink en F. Heemskerk (red.), *De vergrijzing leeft; Kansen en keuzen in een verouderende samenleving,* Amsterdam 2006, blz. 289-298

Schuyt, K. en E. Taverne, *1950: Welvaart in zwart-wit.* Den Haag 2000

Schuyt, K. en E. Taverne, *1950: Prosperity and Welfare; Dutch Culture in an European Perspective,* Vol. IV. New York 2004

Schwab, G., *Griekse mythen en sagen,* Utrecht 1962

Sophocles, *Tragediën,* vertaald door E. de Waele. Amsterdam 1987

Thijsse, J.P., *Enkele gedachten voor het ruimtelijk beeld van Nederland in het jaar 2000 bij een bevolking van 20 miljoen,* Den Haag 1963

Timmerman, A.W., Metrische vertaling van Homerus, *Odyssee,* Amsterdam 1958

Vries, B. de, *Overmoed en onbehagen,* Amsterdam 2005

Vries, B. de, 'Ouderen zorgen zelf voor betaalbaarheid AOW', in: D. van den Brink en F. Heemskerk (red.), *De vergrijzing leeft; Kansen en keuzen in een verouderende samenleving,* Amsterdam 2006, blz. 47-63

Vrij Nederland, 'Op weg naar onsterfelijkheid. Wetenschapsspecial', jrg. 1, nr. 2, voorjaar 2007

WRR, *De komende vijfentwintig jaar; Een toekomstverkenning voor Nederland,* Den Haag 1977

WRR, *Generatiebewust beleid,* rapporten aan de Regering, nr. 55. Den Haag 1999

WRR, *Vijfentwintig jaar later; De toekomstverkenning van de WRR uit 1977 als leerproces,* Amsterdam 2004

8

GENERATIVITEIT: HOE VERDRAGEN WIJ ELKAAR IN EEN VERGRIJZENDE SAMENLEVING?

1. *Verdragen en het verdrag tussen generaties*

Hoe verdragen wij elkaar in een vergrijzende samenleving? Het begrip verdragen duidt erop dat er spanningen zullen kunnen ontstaan tussen de verschillende leeftijdsgroepen, cohorten of generaties en dat deze spanningen tussen jong en oud op een beheerste manier moeten worden opgevangen. Hebben jongeren in de toekomst nog geduld met hun eigen ouders, en algemener met ouderen die in groten getale met hun rollators als ware 'hangouderen' de weg versperren voor kleine groepjes adolescenten? Kunnen omgekeerd ouderen nog begrip en geduld opbrengen voor de overlast en het lawaai dat jongeren hen in hun ogen (en oren) aandoen. Is er een afname aan verdraagzaamheid te constateren voor jeugdige uitbundigheid, bijvoorbeeld afkomstig van speelplaatsen en scholen? Hebben oudere generaties nog voldoende oog voor de reële belangen en verwachtingen die jongeren koesteren over hun eigen toekomst, hun eigen opleiding en hun latere leven in een mogelijk door ouderen gedomineerde samenleving?

Tegelijkertijd zit er in het begrip 'verdragen' ook 'verdrag' in de zin van contract verborgen. Het eeuwenoude contract tussen generaties is, net als het *contrat social* nooit officieel door deelnemers gesloten, maar altijd als vanzelfsprekend beschouwd, juist in oudere culturen en samenlevingen. Het hield in dat de jonge generaties zorgden voor een goede laatste levensfase voor ouderen, omdat die ouderen in het verleden steeds voor de jonge generaties gezorgd hadden. Elke generatie ging ervan uit dat het stokje van verantwoordelijkheid voor de oude en voor toekomstige generaties steeds opnieuw werd doorgegeven, een eeuwigdurende estafette.

Het is goed om van tijd tot tijd dit onzichtbare contract te expliciteren en er een nieuwe eigentijdse dimensie aan te geven. Het vergrijzingsprobleem, dat zich langzaam maar zeer zeker manifesteert, is een goede aanleiding om contractbesprekingen aan te gaan tussen generaties, eventueel de huidige praktijken van economische en sociale verdelingen van rechten en plichten aan te passen en te

herzien – het contract als het ware open te breken – om met hernieuwd elan aan een nieuwe fase te beginnen.

De aandacht voor verdrag en verdragen, in de twee hierboven aangegeven betekenissen, kan goed van pas komen bij de beantwoording van de volgende vragen. Wat zijn de sociologische implicaties van veroudering en ontgroening voor Nederland en Europa? Wat impliceert het voor ons normen- en waardenstelsel bij ongewijzigd beleid en zou er reden zijn voor actieve beïnvloeding van ons normen- en waardenpatroon? Op de argumenten voor mijn antwoord op deze vragen vooruitlopend zeg ik op de laatste vraag volmondig ja. Er zijn voldoende redenen om huidige vanzelfsprekende gedragspraktijken en normatieve verwachtingen in de onderlinge verhoudingen tussen generaties te doorbreken.

2. Een dubbele plaag?

Het voorspellen van menselijk gedrag in de toekomst is een hachelijke bezigheid. We kunnen de leeftijdsopbouw van de bevolking en demografische verhoudingen tussen verschillende generaties (jongeren, werkenden, ouderen) voor een lange toekomstige periode, bijvoorbeeld tot 2040, tamelijk goed voorspellen. We kunnen ook uitrekenen, in verschillende varianten, welke economische en financiële consequenties de verschuivende verhoudingen tussen generaties zullen hebben, indien we ongeveer dezelfde ouderdomsuitkeringen (AOW en pensioenen) willen handhaven als nu. Maar verdere voorspellingen over ons gedrag in de toekomst, over onze waarden en normen, over de verhouding tussen oud en jong, behoren tot het rijk der speculaties.

Komt er een nieuw generatieconflict? En zo ja, speelt dit conflict zich dan af op microniveau tussen ouders en kinderen of juist op macroniveau tussen (abstracte) cohorten en generaties? Welke eisen stelt een vergrijzende samenleving aan arbeidsorganisaties? Komt er misschien in plaats van een conflict een nieuw sociaal contract tussen generaties? De babyboomers, de groep geboren tussen 1947 en 1954, waren een plaag voor hun ouders. Ze creëerden generatieconflicten met hun ouders in de beruchte 'jaren zestig' (in 1965 waren de eerste babyboomers 18 jaar geworden). Maar deze conflicten gingen vooral om oude gezagsvormen en nieuwe levensstijlen. Wordt de babyboomgeneratie weer een plaag, maar nu voor hun kinderen? De huidige spanningen tussen generaties hebben een demografische en economische oorsprong en gaan vooral over de blijvende betaalbaarheid van collectieve regelingen, die in de naoorlogse verzorgingsstaat werden ontwikkeld.

Ik breng kort nog enkele bekende cijfers in herinnering (zie ook hoofdstuk 7). In 1956, toen de AOW werd ingevoerd, was slechts 8% van de bevolking boven de vijfenzestig jaar (in 2020 zal dit opgelopen zijn tot 25%). In 1956 was de levensverwachting voor mannen en vrouwen respectievelijk 69 en 71 jaar (in 2020

zal dit opgelopen zijn tot om en nabij 79 en 82 jaar gemiddeld). In 1956 werd de AOW nog berekend op een arbeidzaam leven van 50 jaar (ruwweg van 15 jaar tot 65 jaar). Thans ligt het begin van de arbeidsdeelname gemiddeld bij 22 jaar en het einde ligt tussen de 55 en 65 jaar.

De conclusie ligt voor de hand: korter werken en langer leven blijken, in elk geval op collectief niveau, niet gemakkelijk samen te kunnen gaan (WRR 1999). Wat voor een enkeling wel op kan gaan (vervroegd uittreden en dan van een lange levensavond genieten is goed mogelijk) gaat niet voor de samenleving als geheel op. Individuele rationaliteit staat hier op gespannen voet met collectieve rationaliteit.

De gevolgen van de vergrijzing zijn derhalve een levensgroot politiek probleem geworden, waarbij opgemerkt moet worden dat de oudere generaties zich niet onbetuigd laten in de politieke arena. Ze zijn als kiezers nog steeds met velen, ze hebben gemiddeld een goede opleiding ontvangen en zijn, mede door de gestage welvaart, niet meer 'arme ouderen'. Ze zijn een politieke macht geworden, hetgeen zich uit bij bijna elk voorstel om de gevolgen van de vergrijzing over alle generaties om te slaan en de rijke ouderen mede voor de kosten te laten opkomen. De jongere generaties zijn, zo blijkt uit veel onderzoek (o.a. Diepstraten, Ester en Vinken 1998: 110-122) nog steeds bereid om het systeem van ouderdomsuitkeringen (AOW en pensioenen) in stand te houden en daartoe financieel ook bij te dragen, mits het 'niet te gek' wordt, dat wil zeggen mits de premieheffingen niet veel te hoog zullen worden in verhouding tot hun salarissen (er is berekend dat deze premies in de toekomst viermaal zo hoog zullen moeten worden, als geen andere maatregelen ter opvang van de kosten van de vergrijzing worden genomen).

Zoals uit deze summiere opsomming van feitelijke ontwikkelingen valt op te maken speelt het vergrijzingsprobleem op verschillende niveaus tegelijk: op het microniveau, op het mesoniveau van de arbeidsorganisatie en arbeidsparticipatie en op het macro-economische en financiële niveau.

3. Het microniveau

Op het microniveau, in de verhouding tussen ouders en kinderen, manifesteert het toekomstige gedrag zich vooral in de onderlinge zorg en solidariteit. Op dit niveau spelen de psychische, sociale en economische dimensies gelijktijdig en lopen ze op subtiele manieren door elkaar heen, op een soms niet meer te ontwarren wijze. Wat valt hier empirisch over te zeggen en zouden we voorzichtig iets kunnen zeggen over ontwikkelingen in de verhouding tussen ouders en kinderen?

Wat we nu reeds weten uit onderzoek van het microniveau is dat de kwaliteit van deze relatie tijdens het leven van de ouderen bepalend zal zijn voor de bereidheid van de kinderen om 'tot in lengte van dagen' voor hun ouders te blijven zor-

gen. Over het algemeen is er een sterke wederkerigheid tussen ouders en kinderen en tussen ouders en kleinkinderen vast te stellen. In het begin gaat de steun van oud naar jong, dan komt er, als kinderen ouder en zelfstandig geworden zijn, een functionelere relatie, waarin lusten en lasten, verwachtingen en vervelende verplichtingen elkaar *grosso modo* in evenwicht houden, en daarna, als de ouders ouder en afhankelijker worden, gaat op basis van ervaren wederkerigheid de steun en solidariteit van de jonge generatie naar de oude. Dit lijkt erg vanzelfsprekend, maar er is een grote en leerzame uitzondering op deze regel van wederkerigheid. Bij kinderen van gescheiden ouders is die bereidheid namelijk beduidend lager dan bij kinderen van wie de ouders hen een min of meer stabiel leven bezorgd hebben; dit geldt bovendien het meeste voor gescheiden vaders, zo blijkt uit het onderzoek van Rossi en Rossi: *Of Human Bonding; Parent-Child Relations Across the Life Course* (Rossi en Rossi 1990). Deze wederkerigheidsrelaties en hun uitzondering zijn ook bevestigd door het grote Nestor-onderzoek in Nederland, onder andere in publicaties van Pearl Dykstra en Jenny Gierveld (Dykstra en Gierveld 1997). Uit deze empirische bevindingen volgen enkele sobere vaststellingen.

De aard van de toekomstige relaties tussen oud en jong op microschaal, zeg in het jaar 2025, wordt reeds gelegd, beter gezegd, is reeds gelegd in het voorbije leven. Als de meeste babyboomers tegen de tachtig lopen en de kritische afhankelijkheidsgrens van vijfenzeventig jaar zijn gepasseerd, zullen ze worden geconfronteerd met de goede en slechte streken die ze aan het einde van de jaren zeventig, begin jaren tachtig van de vorige eeuw hebben geleverd aan hun kinderen. Deze wetmatigheid heeft grote consequenties voor bijvoorbeeld de persoonlijke mantelzorg voor ouderen op oude en zeer oude leeftijd. Met deze op grond van harde onderzoekgegevens verkregen wetmatigheid in zake wederkerigheid ga ik vervolgens verder theoretiseren en speculeren.

Mijn enigszins uitdagende stelling luidt nu: wat op microniveau telt, ook op macroniveau geldt; idem voor het mesoniveau: 'Slecht gedaan, zal je slecht vergaan.' Het doortrekken van wetmatigheden op het microniveau naar het meso- en naar het macroniveau is enigszins problematisch en speculatief. Immers, men mag niet zomaar de kenmerken van langdurige en affectieve relaties tussen individuen generaliseren naar het niveau van de abstracte en onpersoonlijke relaties tussen cohorten of tussen generaties. De generatierekening – *generational accounting* – is een abstracte grootheid, terwijl verwaarlozing van eigen kinderen in de jeugd door ouders of opvoeders harde en reële gevolgen kan hebben. Men kan letterlijk het kind van de rekening geworden zijn. Er blijft dus een belangrijk theoretisch en praktisch verschil tussen micro- en macrorelaties. Zo kan één individu wel in één jaar haar of zijn inkomen verdubbelen, maar een gehele samenleving zal niet in staat zijn om in één jaar het bruto nationaal inkomen te verdubbelen. Ondanks deze logische verschillen tussen individuele betrekkingen

en macroverhoudingen, trek ik de gevonden wetmatigheid door, vooral om de discussie over het vergrijzingsvraagstuk en de consequenties voor de lastenverdeling scherp te krijgen. Zo kom ik tot mijn tweede stelling, die nu betrekking heeft op het mesoniveau van de arbeidsorganisatie.

4. Het mesoniveau

De huidige relaties in arbeidsorganisaties zijn bepalend voor de bereidheid van ouderen om langer door te werken dan het zestigste of vijfenzeventigste levensjaar. Om economische redenen is dit zeer belangrijk (premieheffing en pensioenaanspraken). Het gaat erom dat de sociologische leeftijd, waarop men zichzelf en anderen als 'oud' of 'tot de ouderen behorend' beschouwt, collectief opschuift tot de bijbelse leeftijd van zeventig jaar (de zgn. *midlifecrisis* is door Dante van deze bijbelse leeftijd afgeleid: in het midden van de levensreis). De arbeidsorganisatie en de daar leidinggevende veertigers en vijftigers zullen een apart beleid moeten gaan ontwikkelen voor de oudere werknemers die hun verdiensten voor de organisatie ook op oudere leeftijd kunnen blijven 'verzilveren', bijvoorbeeld door in de organisatie werkzaam te blijven in andere functies (demotie), met bepaalde faciliteiten en met behoud van een zinvolle bijdrage. Een 'verzilveringsbeleid' klinkt niet alleen beter, maar is ook beter dan vergrijzingsbeleid. De interessante vraag voor de toekomst zal zijn in hoeverre arbeidsorganisaties in staat én bereid zijn om ouderen niet te vroeg als oud te beschouwen of vervroegd af te schrijven, zoals men machines kan afschrijven. De houdbaarheidsdatum van personeel moet collectief als vanzelfsprekend omhoog gebracht worden. Die houdbaarheidsdatum van ouderen is geen fatum, maar veeleer een sociologisch factum, dat collectief wordt geconstrueerd en afgesproken. Daarom is het naar mijn mening een slechte praktijk dat ouderenbonden hun vereniging al openstellen vanaf het vijftigste levensjaar, waar zeventig jaar vroeg genoeg zou zijn. Bij een andere maatschappelijke definitie van 'oud' of een verschuiving van het je oud voelen, kan het zo cruciale collectieve draagvlak van de arbeidsparticipatie zelf mee opschuiven. Naar mijn mening bereikt men dan betere voorwaarden dan wanneer men met allerhande maatregelen de arbeidsparticipatie wil afdwingen. Logischerwijs pas ik nu mijn stelling ook toe op het macroniveau.

5. Het macroniveau

De macroverhoudingen tussen generaties komen het meest onder spanning te staan, vooral als de oudere generaties niet bereid zijn om ook hun aandeel bij te dragen aan de oplossing van de door niemand gewilde noch bewust nagestreefde scheefgroei tussen oud en jong. Ook hier geldt: 'Slecht gedaan, zal je

slecht vergaan.' Ouderen moeten hun politieke en sociale *gray power* niet aanwenden – zoals nu welbewust en openlijk gebeurt in de Verenigde Staten in de pensionada-staat Florida – om de geëigende belangen van jongeren te negeren, maar moeten juist ten volle willen investeren in de toekomst van de jongere en jongste generaties (dus zorgen voor goed onderwijs, een goed opvoedingsklimaat en goede eigen waarden en normen overdragen); uit puur eigenbelang. Dit betekent dat een radicale omslag nodig is bij de invloedrijke ouderenbonden en andere belangengroepen, waaronder de vakbeweging.

Een generatieconflict is goed te vermijden, indien wordt ingezien dat alle generaties belang hebben bij het in stand houden van intergenerationele solidariteit, die tot uitdrukking komt in een zorgvuldig over een lange levensperiode bewaakte collectieve oudedagsvoorziening (AOW en bedrijfspensioenen), in combinatie met aanvullende individuele regelingen. Collectieve regelingen zijn, over een lange levensperiode genomen, voor iedereen voordeliger dan individuele. De verhouding tussen wat precies individueel en wat collectief zal moeten zijn in de toekomst is onderdeel van de politieke discussie tussen de generaties. Slechts indien er nu geen duidelijke maatregelen zullen worden genomen voor de situatie in de komende twintig tot dertig jaar, zal het potentiële generatieconflict in alle hevigheid kunnen ontbranden. Het is absoluut niet te voorspellen hoezeer de blijvende familiebanden tussen ouders en kinderen zullen zorgen voor 'verzachtende omstandigheden' of hoezeer jonge generaties (vaker zelf kinderloos en met minder verwanten) het eeuwenlang bestaande sociale contract tussen generaties zullen opzeggen. Om dit te voorkomen doen de oude generaties er goed aan niet uitsluitend te letten op hun eigen belangen, maar te blijven investeren in jonge generaties.

6. Generativiteit

Deze omslag in het denken over ouderenbelangen kan geholpen worden door te wijzen op het belangrijke begrip 'generativiteit', een psychologische eigenschap van vooral oudere mensen, die in de derde levensfase zijn aangekomen: nog niet te oud en te afhankelijk, maar voldoende onthecht om het eigen belang niet altijd primair te stellen. Het begrip 'generativiteit' wil zeggen: de vaste wil om dingen die men zelf in het eigen leven belangrijk heeft gevonden aan volgende generaties over te dragen. Generativiteit hoort als gedragskenmerk bij de een na laatste levensfase in Eriksons levensfasentheorie (Erikson 1965). De Duits-Amerikaanse psychoanalyticus Erik Erikson ontwikkelde in de loop van zijn leven en aan de hand van psychobiografische en historische studies van bekende persoonlijkheden (o.a. Maarten Luther, M.K. Gandhi, Thomas Jefferson, Maxim Gorky) een theorie over de menselijke levensloop, die hij in acht fasen onderverdeelde. Bij elke fase, beginnend bij de allereerste babytijd, hoort een positieve basiseigen-

schap die in die fase ontwikkeld wordt en die voor evenwicht en identiteit zorgt. Tegenover zo'n positieve eigenschap kan ook een tegenovergestelde eigenschap zich ontwikkelen, zoals in de kindertijd in beginsel een basisvertrouwen zich ontwikkelt, maar ook een basiswantrouwen kan ontstaan (1965: 222-225). Bij elke nieuwe fase (orale fase, kindertijd, adolescentie, vroege volwassenheid, *midlife*, rijpheid, vroege ouderdom) worden nieuwe basiseigenschappen aangeboord en ontwikkeld. Na de werkzame periode van mensen breekt, aldus Erikson, nog niet meteen de fase van het 'naderende einde' aan, maar komt een fase van rijpheid, waarin men zichzelf rekenschap wil geven, terugkijkend, van al hetgeen men de moeite waard vond en de moeite van het bewaren waard, vooral voor volgende generaties. Deze eigenschap noemde Erikson *generativity* en de negatieve eigenschap die in dezelfde periode evenzeer kan ontstaan noemde hij *stagnation*. De ontwikkeling van creativiteit en de wil om dingen over te dragen aan volgende generaties tegenover stagnatie, het spreekwoordelijk 'achter de geraniums' plaatsnemen en door passiviteit en onmacht worden beheerst (Erikson 1964: 131-132; Erikson 1965; Erikson 1974; Welchman 2000: 52-61).

Enkele psychologen zijn vervolgens zijn inspirerende theorie empirisch gaan onderzoeken, en met name door de alledaagse levensverhalen van gewone mensen te bestuderen, waar Erikson zich nog concentreerde op de historische levens van beroemdheden. Deze studies, onder andere van John Kotre, John Snarey en Dan McAdams, brachten aan het licht dat de relaties tussen generaties gedurende de levenscyclus van grote invloed blijven op de oudedagsfase. Ouderen construeren door hun eigen levensverhalen te vertellen en hun eigen jeugd, hun familieleven, hun vroegere ervaringen aan de jongere generaties over te brengen, een nieuwe zin in hun leven. Generativiteit in de zin van het overdragen van levenservaringen en levensverhalen geeft een vitalisering van hun leven en werkt tegelijkertijd positief ten opzichte van de jongere generaties, kinderen en kleinkinderen (Kotre 1984; Kotre 1999; Snarey 1993: 1-52; McAdams en De St. Aubin 1998). Het interessante van deze studies is dat het verschijnsel van zorgen voor de volgende generaties niet specifiek aan één sociale klasse gebonden is, maar dat bijna iedereen dit in haar of zijn eigen leven kan ontwikkelen ten opzichte van verwanten of vrienden. Generativiteit beperkt zich ook niet tot de interindividuele relaties.

Het verschijnsel generativiteit is op alle drie maatschappelijke niveaus herkenbaar: op microniveau wat men eigen kinderen en verwanten wil nalaten en nog wil vertellen, *the legacy of your own life*. Op het mesoniveau: wat men wil overdragen aan organisaties en instituten waar men zo veel waarde aan hecht en waar men vaak zo veel aan te danken heeft gehad. Men ziet dat sommigen in deze levensfase hun mooi opgebouwde bibliotheek of andere verworvenheden (kunstschatten, waardevolle bezittingen) als schenkingen wegdoen aan instituten om aan de drang van sociale en geestelijke *voortbrenging*, de letterlijke beteke-

nis van ‘generativiteit’, tegemoet te komen. Het vertellen van levensverhalen van politici en andere leiders of managers en de geschiedschrijving van organisaties vallen hier ook onder. Ten slotte op macroniveau de wil om dingen over te dragen aan het nageslacht, zoals de zorg om het behoud van de nationale erfgoederen: kunst en cultuur, en andere erfenissen van onze samenleving. Een van die erfenissen van de Nederlandse samenleving is de tolerantie, het verdragen en vervolgens effectief beheersen van tegengestelde belangen en tegengestelde opvattingen over leven en welzijn. De vraag hoe wij elkaar verdragen in een vergrijzende samenleving, behoort bij uitstek bij de lange en goede traditie van Nederlandse onderlinge verdraagzaamheid. Generativiteit stelt mensen in staat om weliswaar niet meer zelf biologisch te revitaliseren, maar wel de samenleving te doen herleven. Op basis van een dergelijke revitalisering van de plaats van ouderen in de samenleving als geheel, kan het eeuwenoude, maar stilzwijgende contract tussen generaties, voor de komende periode, van nu tot 2040/2050, worden herbevestigd. Daar bestaat ook een urgente noodzaak voor.

Literatuur

Diepstraten, I., P. Ester en H. Vinken, *Mijn generatie*, Tilburg 1998

Dykstra, P. en J. Gierveld, ‘Huwelijksgeschiedenissen en informele en formele hulp aan ouderen’, in: *Bevolking en gezin,* 1997, nr. 3, blz. 35-61

Erikson, E.H., *Insight and Responsibility,* New York 1964

Erikson, E.H., *Childhood and Society,* Frogmore 1965 (eerste editie 1950)

Erikson, E.H., *Dimensions of a New Identity,* New York 1974

Kotre, J., *Outliving the Self; Generativity and the Interpretation of Lives,* Baltimore 1984

Kotre, J., *Make it Count; How to Generate a Legacy that Gives Meaning to your Life,* New York 1999

McAdams, D.P. en E. de St. Aubin (eds.), *Generativity and Adult Development,* Washington 1998

Rossi, A.S. en P.H. Rossi, *Of Human Bonding; Parent-Child Relations across the Life Course,* New York 1990

Snarey, J., *How Fathers Care for the Next Generation; A Four Decade Study,* Cambridge, Mass. 1993

Welchman, K., *Erik Erikson; His Life, Work and Significance,* Buckingham 2000

WRR, *Generatiebewust beleid,* rapport aan de Regering, nr. 55, Den Haag: Sdu 1999

9
POLITIEKE VERANTWOORDELIJKHEID VOOR DE JEUGD

1. Groeien of snoeien?

Het meest in het oog springende kenmerk van de jeugd is groei. Er zit schot in, de mogelijkheden zijn nog niet uitgeput. Integendeel, jeugdigen kunnen zich nog in alle mogelijke richtingen ontplooien. In de metaforen van de levenscyclus wordt de jeugd vergeleken met de lente: het telkens opnieuw uitbottende leven – jongeren zijn springlevend. Het meest in het oog springende kenmerk van de politiek en de hedendaagse economie is snoeien. Alles moet minder. De rek is eruit en pogingen om meer enthousiasme in het politieke en economische leven te brengen verzanden snel. De politiek lijkt op een vermoeide veertiger die de jeugd niets meer te zeggen heeft. Het is daarom de moeite waard om aandacht te schenken aan de verantwoordelijkheid van de politiek voor de jeugd. Krijgt de jeugd de opvoeding of de kansen die ze verdient? Welke mogelijkheden biedt de politiek om de belangrijkste vragen van een nieuwe generatie te beantwoorden? Komt er een botsing tussen het jeugdig elan en het afhoudende gedrag van politici? Ik zal hierop ingaan en daarvoor het begrip 'verantwoordelijkheid' nader analyseren; vervolgens zal ik ingaan op de verdeling van verantwoordelijkheid, die op de schouders van de politiek, van ouders en van jongeren zelf gelegd kan worden.

Het spreekwoord luidt: 'Wie de jeugd heeft, heeft de toekomst', maar heden ten dage is het beter om de vraag te stellen 'Heeft de jeugd nog een toekomst?' Het behoort tot de primaire verantwoordelijkheid van de politiek deze toekomst van de jeugd te verzekeren en de kwaliteit van het bestaan van toekomstige generaties te garanderen. Eeuwenlang is het overbodig geweest om de toekomst van de jeugd te garanderen. Die was immers vanzelfsprekend en vele generaties hebben juist troost geput uit de gedachte dat hun kinderen, de jeugd in het algemeen, de generaties na hen, het in elk geval beter zouden krijgen. Die vanzelfsprekendheid is nu verdwenen. Daarom behoort het tot de primaire verantwoordelijkheid van de politici die de macht en bevoegdheid bezitten om de richting en inrichting van de samenleving mede vorm te geven, ervoor te zorgen dat de jeugd een toekomst heeft.

2. Drie grote problemen

Waarom is die verantwoordelijkheid zo groot en hoe is die te rechtvaardigen? Op welke concrete zorgplicht ten aanzien van reële problemen van de jeugd berust die verantwoordelijkheid? De problemen waar de jeugd, althans een aanzienlijk deel van de jongeren, mee te kampen heeft zijn allereerst de oplopende jeugdwerkloosheid en vroegtijdige schoolbeëindiging, als tweede de criminaliteit onder jongeren en als derde het vaak verwaarloosde probleem van toenemende zelfdoding onder jongeren, mogelijk samenhangend met de moeilijkheid om zelf een eigen, persoonlijke identiteit te ontwikkelen.

De werkloosheid onder jongeren van 18-24 jaar is hoger dan die van volwassenen en voor bepaalde groepen jongens en meisjes zijn de perspectieven op een gewone, betaalde baan buitenshuis niet goed. Worden zij via de arbeid nog tot de samenleving van de volwassenen toegelaten? Een belangrijke factor hierbij is het vroegtijdig of ongediplomeerd van school gaan. In het jaar 2004-2005 verliet 23,5% van alle ingeschreven leerlingen het onderwijs zonder startkwalificatie, die officieel op mbo2-niveau wordt gelegd. Het betrof hier zo'n 57.000 jongeren. Die cijfers zijn sindsdien nauwelijks veranderd; het ging ook in 2007 om 24% van alle leerlingen en dit aantal uitvallers in Nederland steekt schril af bij het percentage in de ons omringende landen (WRR 2009: 28). De grootste uitval betreft jongeren die na het vmbo-diploma niet verder leren. Omdat een deel van de vroegtijdige schoolverlaters later alsnog een kwalificatie verwerft, blijft rond 15% van alle jongeren zonder kwalificatie over. Een kwart heeft veel moeite om een eerste baan te verwerven. Kan een samenleving het zich veroorloven om een kwart van haar toekomstige beroepsbevolking buiten de arbeidsdeelname te laten? Deze vraag roept zelf vragen op naar de waarde van diploma's, naar de aard van de arbeidsmarkt en het belang van stageplekken, maar ook naar de inrichting van het onderwijs en de veranderde samenstelling van de leerlingenpopulatie en vooral naar de bereidheid en de wil van de politici om hier aandacht aan te schenken.

De jeugdcriminaliteit blijft op zich gelijk of neemt zelfs licht af (onder andere vanwege de demografische ontwikkeling), maar binnen die gelijkblijvende algemene trend, neemt de gewelddadige jeugdcriminaliteit toe, neemt de criminaliteit van immigrantenjongeren toe evenals de criminaliteit van meisjes (maar dit betreft een toename van 1 naar 2% van het totaal, dus op een laag absoluut niveau). Bovendien vindt de voor het eerst gepleegde, ernstige criminaliteit op jeugdiger leeftijd plaats (van gemiddeld 16 á 17 jaar naar 13 á 14 jaar). Waar duidt dit op? Volgens de criminoloog Jongman moet criminaliteit van jongeren in het algemeen geïnterpreteerd worden als een teken van stil protest tegen een samenleving die weinig perspectief biedt op een zinvol eigen leven. Criminaliteit als verzet, noemde Jongman dit ooit (Jongman 1985). Tegenwoordig spreken des-

kundigen en commentatoren liever van een 'verloedering' van de samenleving door al die jeugdige dieven, vandalen, spuiters en spijbelaars, kortom van jongeren 'die niet willen deugen'. Er vindt nu – duidelijker dan twintig jaar geleden – een conflict van interpretaties plaats van de ernstiger vormen van jeugdcriminaliteit, vooral in bepaalde wijken van grote steden (Amsterdam, Rotterdam, Gouda, Den Helder). Ziet onze samenleving nog iets in de toekomst van deze specifieke groep jongeren?

Het derde probleem is een opvallende en verontrustende stijging van het aantal zelfdodingen van jeugdigen, vooral op vroegere leeftijd en in hogere frequentie door immigrantenjongeren. Ziet deze groep jongeren geen gat meer in de toekomst of geen toekomst voor zichzelf? Zouden de twee laatste problemen misschien te maken kunnen hebben met het eerste probleem: agressie naar buiten gericht bij criminaliteit, agressie naar binnen gericht bij zelfdoding, onder andere vanwege de afwezigheid van een zinvolle plaats in de samenleving; een plaats waar jongeren serieus genomen worden als individu, waar ze eigen verantwoordelijkheid toebedeeld krijgen en waar ze niet op een ouderwets paternalistische of autoritaire wijze op hun plaats worden gehouden? Wat zijn de maatschappelijke condities voor een zelfstandige ontplooiing van alle jongeren?

3. De verdeling van verantwoordelijkheid

Hiermee kom ik vanzelf op een nadere invulling van de primaire verantwoordelijkheid van de politiek voor de jeugd. Ik zal dit concretiseren aan de hand van vijf gebieden die tevens gezien kunnen worden als cruciale stadia op de levensweg van jongeren: opvoeding, onderwijs, arbeid, vrije tijdsbesteding en de jeugdcultuur. Op elk gebied wisselt de verantwoordelijkheid per gebied en het daarbij behorende stadium.

Eerst word je geleerd te spreken (liefst met twee woorden), daarna leer je lezen en schrijven. Sommige jongeren leren nog veel meer, andere leren niet veel meer dan lezen en schrijven en dat levert problemen op voor de daaropvolgende fase: het werk. Zonder werk zitten betekent meestal zonder geld en daarmee zonder status, zodat de vrije tijd, meestal doorgebracht met lot- en leeftijdgenoten, ook problematisch wordt. Onder de aanmoedigingen van massaproductie en massamedia krijgen de jongeren een levenswijze voorgespiegeld (of opgedrongen?) waaraan ze zich maar moeilijk kunnen onttrekken.

Deze stadia lopen van nul tot achttien jaar en het interessante is dat de verantwoordelijkheid in deze stadia verandert: ouders en opvoeders zijn volgens de opvatting van velen in onze samenleving verantwoordelijk voor de primaire opvoeding, maar tegenwoordig zijn er, vooral na het aantreden van de regeringscoalitie met de ChristenUnie, en met een speciale minister voor Jeugd en Gezin,

A. Rouvoet, kenteringen in dit heersende standpunt waar te nemen: de overheid wil meer en meer interveniëren in de opvoeding als geheel van (bijna) alle kinderen, in de taalontwikkeling in gezinnen en in de periode die voorafgaat aan de schooltijd. Is de staat ook verantwoordelijk voor de primaire opvoeding die zo belangrijk is voor de socialisatie? Vroeger gruwde men reeds van deze vraag, nu geeft men er grif en soms grof antwoord op. Volgens de kinderrechter F. van der Reijt gaat het belang van het kind boven dat van het gezin, waarbij de overheid verantwoordelijk is als het met het kind misgaat. Dit standpunt wordt thans meer dan vroeger door politici en bestuurders gedeeld.

In het onderwijs ontmoeten de ouderlijke verantwoordelijkheid en die van de overheid elkaar bij de richting en inrichting van de schoolse vorming. Ouders hebben een vrije onderwijskeuze voor hun kinderen, maar de overheid stelt bij de inrichting van het onderwijs duidelijke eisen. Waar moet het met het onderwijs naar toe en wie draagt daarvoor de cruciale cognitieve, creatieve, emotionele en morele vorming verantwoordelijkheid?

De ouderlijke verantwoordelijkheid vermindert of verdwijnt zelfs uit het zicht bij de zorg om werk voor jongeren. De verantwoordelijkheid van de politiek komt hier direct naar voren. Is het zo dat naarmate de leden van een samenleving 'groter groeien' de overheid de plaats van de ouders gaat innemen (*in loco parentis)*? Wat zijn de overeenkomsten en de verschillen tussen ouderlijke en politieke verantwoordelijkheid?

Het vierde en vijfde stadium, de vrije tijd en de jeugdcultuur, is het domein waar de jeugd eindelijk eens baas in eigen bestaan wordt. De invloed van jongeren op elkaar wordt door sommige deskundigen veel en veel groter geacht dan welke invloed van ouders en ander gezag ook. De *peergroup* is uiterst belangrijk en invloedrijk. Hoe vallen daarbinnen de verantwoordelijkheden? Ouders en overheid treden terug, zoals zij dat ook doen ten aanzien van de rol van de massamedia. In het vrije spel der krachten oefenen de media en de reclame een krachtige invloed uit op jongeren. De massamedia en de massaproducenten hebben op hun manier het spreekwoord in ere gehouden: 'Wie de jeugd heeft als consument, heeft de toekomst als producent.' Is hier misschien sprake van een subtiele uitbuiting van jongeren? Leidt de grote aandacht van de media voor al wat jong en jeugdig is, slank en vrij, spontaan en eerlijk, vol elan, fris en tintelend, niet tot een infantocratie, een heerschappij van het kind? De om de minuut herhaalde reclameboodschappen zijn welbewust gericht op het bevattingsvermogen van twaalfjarigen, die daarmee de maat bepalen. In de infantocratie is nog slechts één ding echt en *the real thing*. Dat is *cola light* of beter gezegd: *breezers right*.

Voordat ik op elk van deze vijf gebieden de verantwoordelijkheidsverdeling zal formuleren, wil ik eerst nader ingaan op het begrip 'verantwoordelijkheid'

zelf. Dit begrip heeft bovendien actuele betekenis gekregen, doordat de politieke discussie verrijkt is met de uitdrukking 'een beroep doen op individuele verantwoordelijkheid', waarmee wordt bedoeld dat de overheid niet in eerste instantie verantwoordelijkheid hoeft te dragen voor het wel en wee van de burgers, maar dat die burgers dat eerst zelf dienen te dragen. Geldt dit dan ook voor onze toekomstige burgers? Wat is precies verantwoordelijkheid?

4. Ouderlijke en politieke verantwoordelijkheid: een begripsanalyse

Verantwoordelijkheid heeft twee hoofdbetekenissen. De eerste is dat je verantwoordelijk bent voor wat je gedaan hebt. Dat is de retroactieve, naar gedane zaken terugverwijzende verantwoordelijkheid. Juridisch gebruikt men ook het begrip 'aansprakelijkheid' en elke ouder kent het begrip, omdat ouders en opvoeders zich met een WA-polis indekken tegen de onvoorziene en onverhoopte baldadigheden van hun kinderen die nog niet de volwassenheid hebben bereikt. Ook de ministeriële verantwoordelijkheid van ministers en de verantwoordelijkheid van bestuurders slaan op daden in het verleden. De tweede betekenis van verantwoordelijkheid is voor ons onderwerp van groter belang: je bent verantwoordelijk voor iets of iemand en je voelt je ook verantwoordelijk voor iets of iemand, hetgeen resulteert in daden en handelwijzen. Je bent dus verantwoordelijk voor iets wat nog gedaan moet worden. Deze betekenis is toekomstgericht. Het veronderstelt een vermogen tot handelen en tot enige macht en beïnvloeding van toekomstige gebeurtenissen. Deze verantwoordelijkheid is een vrijwillige, meestal spontane activiteit, die wordt ondernomen omwille van het object van verantwoordelijkheid en daaruit voortspruitende zorg. De kunstenaar voelt zich op deze wijze verantwoordelijk voor zijn of haar kunstwerk, heeft er een onuitsprekelijke genegenheid voor opgevat, koestert het object en heeft er een speciale band mee gekregen.

Zo zit ook ouderlijke verantwoordelijkheid in elkaar: het is een niet-wederkerige relatie die zonder voorwaarden wordt aangegaan en die veelomvattend is. Ouders zijn niet voor een klein beetje voor het leven van hun kinderen verantwoordelijk, maar voor het gehele leven, met alle goede en kwade kanten van dien. Je kiest je ouders niet en ouders kiezen, in zekere zin, ook niet hun kinderen. Kiezen voor kinderen geeft geen uitsluitsel over wélke kinderen of welke hoedanigheden van kinderen je krijgt. Ouders zetten zich in zoals een kunstenaar zich inzet voor zijn creatie: met liefde en toewijding, zonder gemor of geklaag en vaak met bewonderenswaardig geduld. Deze verantwoordelijkheid is toekomstgericht: het gaat tenslotte om de mogelijkheden die de kinderen in zich dragen, tot uitdrukking en tot wasdom te laten komen. Ze is gericht op continuïteit: op deze wijze wordt het leven doorgegeven.

Ook de politieke verantwoordelijkheid van een politicus voor de *res publica,* de publieke zaak en het algemeen belang, vertoont deze niet-wederkerige relatie, als het goed is tenminste. Het kenmerk van een oprecht politica die macht probeert te verwerven, is dat zij deze macht op verantwoordelijke wijze wil aanwenden voor het wel en wee van burgers. Het is een zelfgekozen verantwoordelijkheid die soms zwaar rust op haar schouders. Wat mij tegenstaat bij het begrip 'eigen verantwoordelijkheid', zoals dat in de politiek is geïntroduceerd, is niet het appèl aan verantwoordelijkheid, maar het feit dat hierbij het begrip 'verantwoordelijkheid' op een ondoordachte manier wordt gebruikt. Wie zich verantwoordelijk voelt of opstelt, doet dit eigener beweging, omdat het als noodzaak wordt gevoeld om voor iets of iemand te zorgen, voor personen of voor een organisatie. Wie doet bijvoorbeeld na een bijeenkomst als laatste het licht uit in de zaal? Die persoon voelt zich verantwoordelijk en toont dit ook: er is geen wederkerigheid en niet-conditionaliteit. Het begrip 'eigen verantwoordelijkheid' benadrukt dat de overheid de zorg eerst op anderen wil laten rusten en daarmee toont ze dat het object van zorg haar onverschillig laat. Hoe kan iemand die zich onverschillig toont anderen opwekken zich niet onverschillig te tonen? Een regering die personen tot zorgzaamheid en verantwoordelijkheid wil opwekken via het op anderen afschuiven van de kosten brengt verantwoordelijkheid in de sfeer van conditionaliteit en ondermijnt daarmee een authentieke verantwoordelijkheid. Ouders die zich slechts onder bepaalde, vooral financiële voorwaarden verantwoordelijk voelen voor hun kinderen, noemen we juist *onverantwoordelijk.* Het gaat mij in deze analyse niet zozeer om de al of niet gewenste omvang van de overheidszorg als wel om vast te houden aan een zo zuiver mogelijk begrip van verantwoordelijkheid.

5. Het verantwoordelijkheidsbeginsel

Volgens de Duits-Amerikaanse filosoof Hans Jonas vormen de ouderlijke en de politieke verantwoordelijkheid de toonaangevende voorbeelden voor een nader te ontwerpen theorie van verantwoordelijkheid (Jonas 1980). In het Engels heet deze studie *The Imperative of Responsibility*, naar Kants categorische imperatief (Jonas 1981). Hij wijst op enkele opvallende overeenkomsten tussen ouderlijke en politieke verantwoordelijkheid – naast uiteraard verschillen zoals het feit dat ouders voor een klein en beperkt aantal met naam en toenaam toegenegen personen verantwoordelijk zijn en politici voor een groot aantal anonieme personen. Volgens Jonas zijn er drie opvallende kenmerken van vrijwillig aanvaarde verantwoordelijkheid, namelijk

1. de totaliteit, in de zin van alomvattendheid: álle aspecten worden belangrijk geacht en niet slechts die aspecten die ons goed uitkomen;

2. de gerichtheid op continuïteit, voortdurendheid, overdraagbaarheid;
3. toekomstgerichtheid: het doel van de verantwoordelijkheid die men op zich neemt is het bewaken van de eigen doelgerichtheid van de personen voor wie men zich verantwoordelijk voelt, dat wil zeggen van de autonomie van die personen; men moet er zorg voor dragen dat de personen voor wie verantwoordelijkheid wordt opgevat, de mogelijkheden die zij in zich dragen, in de toekomst ook op een zelfgekozen wijze kunnen uitwerken.

Vanuit deze visie komt Jonas tot een formulering van de allereerste en op dit moment allerbelangrijkste verantwoordelijkheid van politici: te zorgen voor het behoud van de condities voor het bestaan van toekomstige generaties. In mijn terminologie: politici moeten zorgen voor het behoud van de jeugd, niet alleen van de jeugd van tegenwoordig; nee, het is sterker en dwingender. Politici moeten primaire verantwoordelijkheid opvatten voor de mogelijkheid dat jeugdigen, eenmaal volwassen, de fakkel van de mensheid en het beheer over de natuur overdragen aan hún jongere generatie, jongeren die zodanig zijn opgevoed en opgeleid dat zij op hún beurt diezelfde basiscondities overdragen aan hun jongeren, enzovoort. De toekomst van de jeugd van nu is verbonden met de feitelijke bestaansvoorwaarden van toekomstige generaties (met de nadruk op het meervoud).

De crisis van de jeugd, het zo onjeugdige cynisme over de toekomst van de eigen samenleving, zou kunnen samenhangen met de bedreigende gedachte dat de eeuwige terugkeer van de lente, in de vorm van steeds nieuwe generaties, niet meer absoluut gegarandeerd is. *Silent Spring* (vertaald als Dode Lente) noemde Rachel Carson dit doembeeld in 1960 en daarmee gaf zij de impuls aan de wereldwijde milieubeweging (Carson 1960). Misschien voelen jongeren deze situatie beter aan dan ouderen boven de dertig of veertig jaar, met hun zorgen om het eigen vergankelijke, materiële bestaan.

Met de imperatief van Jonas is het mogelijk de hiervan afgeleide concretiseringen van verantwoordelijkheid van de politiek op de hierboven genoemde gebieden opvoeding, onderwijs, werk, vrije tijd en jeugdcultuur te formuleren. Op al deze punten zal de verantwoordelijkheid gericht moeten zijn op het behoud van groeivermogen dat de jeugd per definitie eigen is, in het bijzonder op de mogelijkheid om zelf een doel in het leven te kiezen, om het anders te doen dan anderen en anders dan ouders en ouderen. Een opvoeding zal geslaagd genoemd kunnen worden als kinderen aan het einde ervan kunnen en durven zeggen: 'Nou, beste mensen, ouders, voogden, leerkrachten, jullie hebben me nu wel zus of zo opgevoed, maar ik weet wel beter, ik ga voortaan op mijn manier verder, met mijn eigen waarden en idealen. Eén ding echter moet ik jullie toegeven en erkennen:

jullie hebben het op jullie manier gedaan en ik zie nu wel dat het noodzakelijk was dat jullie me op een bepáálde manier hebben opgevoed en opgeleid.'

Het resultaat van zo'n opvoeding is een noodzakelijke scheiding, een van de *necessary losses* in het leven (Viorst 1982). Jongeren gaan en vinden hun eigen weg en hun eigen leven en de ouderlijke verantwoordelijkheid wordt beëindigd, nog steeds onvoorwaardelijk. Ook als er geen dankjewel op volgt van de afscheid nemende jongeren is de verantwoordelijkheid van ouders waardevol geweest.

Onder welke maatschappelijke condities zou zo'n resultaat bereikt kunnen worden? (Denk bijvoorbeeld aan de grote onvrijheid waarin vele immigrantenjongeren verkeren bij de keuze van een eigen levenspartner of in het maken van andere eigen keuzen.) Wat is er nodig aan materiële en emotionele condities om jongeren tot dit stadium van de eigen levensweg te brengen? Welke verantwoordelijkheid heeft de politiek om dit mogelijk te maken? Aan de hand van de vijf stadia en gebieden zal ik trachten deze vraag te beantwoorden.

6. De opvoeding

Voor sommige kinderen komt het moment van noodzakelijk verlies of afscheid van de ouders eerder dan het moment van voltooiing van de opvoeding. Door echtscheiding bijvoorbeeld komen ze eerder op eigen benen te staan en moeten ze met nieuwe emoties leren omgaan. De vraag komt op of de veranderde opvattingen over het gezin en de zich langzaam veranderende man-vrouwrelaties consequenties hebben voor de opvoeding van kinderen. Voor mijn onderwerp is daarbij van belang of door deze gewijzigde gezinspatronen ook de verantwoordelijkheid van de overheid voor de opvoeding van de jeugdige leden van de samenleving toeneemt. Mag of moet de overheid via beleidsmaatregelen een bepaald gezins- en relatiepatroon bevorderen of afremmen (denk aan fiscale aftrek bij buitenshuis verrichte arbeid, kinderbijslag, sollicitatieplicht voor moeders in eenoudergezinnen, gratis kinderopvang en dergelijke)? Mag of moet de overheid kinderen op zeer jonge leeftijd verplichte taallessen geven om achterstanden vanaf het prille begin tegen te gaan? Mag de overheid de leerplicht ook na het zestiende jaar laten duren tot een zogenaamde startkwalificatie op mbo2-niveau behaald is? Dit zijn geen gemakkelijk te beantwoorden vragen, maar ze zijn onvermijdelijk (WRR 2009).

Er zijn al langer duidelijke meningen op dit punt geformuleerd. De kinder- en jeugdpsychiater J. Verhulst verkondigt al enige tijd de mening dat de houding van volwassenen ten aanzien van kinderen gekenmerkt wordt door onverschilligheid en te grote tolerantie. Dit gaat ten koste van de groei en ontwikkelingskansen van kinderen, die naar zijn mening juist een goede, stabiele structuur nodig hebben.

Hij heeft meer noten te kraken over de zijns inziens heersende opvoedingspraktijken: de media laten zich te sterk leiden door de behoeften van kinderen, die dan ook te veel uren voor de buis doorbrengen. Naar zijn mening missen veel moderne ouders de overtuiging dat zij iets goeds en zinvols hebben over te dragen op hun kinderen. Het streven naar individualiteit en zelfverwerkelijking als ideaal in onze huidige samenleving eist zijn tol in toenemende eenzaamheid en afnemende solidariteit. En hij vindt dat, als er sprake is van huwelijksconflicten, het scheiden van de ouders een ongunstiger effect op het functioneren van het kind heeft dan niet-scheiden. Dit zijn nogal vurige stellingen in het publieke debat over enkele hete hangijzers in de opvoeding (Verhulst 1987). Hoewel ik geen deskundige ben op het terrein van opvoeding en weinig tijd had om me bij te scholen op het terrein van de pedagogiek, omdat ik mijn kinderen moest opvoeden, wil ik toch enkele kanttekeningen plaatsen bij de opmerkingen van Verhulst. Ik meen dat hij te weinig onderscheid maakt tussen onverschilligheid en tolerantie. Inderdaad brengen onverschillige ouders onverschillige kinderen voort, zoals *grosso modo* arme ouders arme kinderen en ongelukkige ouders ongelukkige kinderen voortbrengen. Maar de aan de ouderlijke verantwoordelijkheid noodzakelijk gekoppelde tolerantie ten aanzien van het wel en wee van kinderen en de onvoorwaardelijkheid van de opvoeding, remt naar mijn mening de ontplooiing van kinderen niet af. Het geluid van Verhulst is een late echo van de these van C. Lasch, namelijk dat de oude, enigszins patriarchale door calvinistische strengheid ingegeven opvoeding idealer was dan de moderne. Zijn we dan de vele, negatieve gevolgen van een dergelijke, vaak liefdeloze starre opvoeding vergeten? Kinderen hebben een stabiele structuur nodig, dat is waar, maar die structuur wordt ook geboden in een modern democratisch ingericht opvoedingspatroon, waar meer oog bestaat voor individuele eigenschappen van kinderen en de ontwikkeling daarvan (Lasch 1977).

Ten aanzien van het aanmoedigen door de overheid van bepaalde relatiepatronen valt ook wel iets af te dingen van de mening van Verhulst. Mijn stelling is de volgende: ouders zijn en blijven verantwoordelijk voor de opvoeding van hun kinderen; de overheid is verantwoordelijk om die ouders in staat te stellen de opvoedingstaak zo behoorlijk mogelijk te vervullen. Dit standpunt wordt eveneens ingenomen en goed verwoord door twee Duitse filosofen, die het verantwoordelijkheidsbeginsel van Jonas speciaal hebben uitgewerkt voor de opvoedingspraktijk en voor het onderwijs. Zij komen tot een variant van de imperatief van Jonas: *Prinzip Mitverantwortung*. Er bestaat een aanwijsbare en empirisch stevig te funderen gemeenschappelijke verantwoordelijkheid, waarbij een socratische en democratische dialoog tussen betrokkenen, kinderen zelf, ouders, opvoeders, leerkrachten en overheidsinstanties, de grondslag vormt van de te kiezen opvoedingsregels (Apel en Burckhart 2001). Dat wil concreet zeggen dat de overheid

inderdaad ook moet proberen bepaalde ouders, bijvoorbeeld moeders, niet hopeloos te maken door de afwezigheid van ontplooiingskansen van henzelf, zodat ze met minder animo en zin hun opvoedingstaken vervullen. Als ouders door de maatschappelijke arbeidsverdeling gedemotiveerd raken voor hun eigen leven, dan zal dit ook niet ten goede komen aan het leven van hun kinderen. Op deze wijze valt dus bijvoorbeeld een overheidsverantwoordelijkheid voor goed georganiseerde kinderopvang te beargumenteren en te verdedigen. En deze redenering, primair gericht op de kwaliteit van de opvoeding van (eigen) kinderen valt zelfs beter te verdedigen dan andere aangevoerde argumenten voor overheidsverantwoordelijkheid voor kinderopvang zoals die bijvoorbeeld ontleend worden aan de noodzakelijk geachte bijdrage aan economische groei, het halen van de Lissabon-normen of verhoging van arbeidsparticipatie om de kosten van de vergrijzing op te vangen. Deze laatste argumenten zijn allemaal extrinsiek, het eerste is intrinsiek aan de opvoeding. Het feit dat vele buitenshuis werkende vrouwen (en een heel klein deel van buitenshuis werkende mannen) in Nederland kiezen voor parttimewerk duidt erop dat ze de kwaliteit van werk en zorg voor kinderen belangrijker achten dan uitsluitend het economische nut van een baan buitenshuis.

Ongelukkige ouders krijgen ongelukkige kinderen, niet in biologische maar vooral in sociologische zin. De overheid is verantwoordelijk voor het in staat stellen van ouders om de opvoedingstaak met zin te vervullen. Het organiseren van opvoedingsondersteuning en ouderschapscursussen kunnen, waar nodig of noodzakelijk, ook zo worden verdedigd. Ouders die geplaatst worden in een situatie van onmacht, onzekerheid, wrok of hopeloosheid, omdat ze gedwongen worden te kiezen tussen baan of gezin, verliezen de zin in die opvoeding. Als ik zeg dat de verantwoordelijkheid van de overheid slechts een conditionerende is, bedoel ik tegelijkertijd te zeggen dat de overheid nimmer via een welbewust sturend beleid een bepaald relatiepatroon mag opdringen of afremmen. Dit geldt zowel voor het gezin als de befaamde hoeksteen van de samenleving als voor de nu even befaamde individualisering. Het zelf kiezen van een primair leefverband en een levensstijl zal in de westerse samenleving altijd een particuliere aangelegenheid blijven. De overheid moet halt houden bij de deur van de particulier ingerichte woning. Deze laatste vanzelfsprekendheid valt op twee punten nu minder goed vol te houden. Ten eerste staat de leefwijze van veel immigrantenjongeren en hun ouders hiermee op gespannen voet, zoals de praktijk van gearrangeerde huwelijken nog steeds laat zien. Ten tweede heeft de overheid een zelfstandige taak ten aanzien van kinderen, indien ouders er niet in slagen hun kinderen een minimaal aanvaardbare opvoeding te geven en de kinderen hierdoor in een bedreigende situatie terechtkomen.

7. Het onderwijs

De noodzaak van de terughoudendheid van de overheid bij het kiezen van primaire leefverbanden en relaties en de primaire opvoeding van kinderen geldt in mindere mate voor het onderwijs. Dit is geen onbetwiste stelling. Enkele groeperingen van ouders, bijvoorbeeld in gereformeerde of antroposofische kring, eisen de volledige vrijheid en verantwoordelijkheid op voor de schoolse vorming van hun kinderen. 'Iederwijs' is de nieuwe loot aan deze stam. De staat heeft de plicht onderwijs mogelijk te maken, maar niet het recht de 'inrichting' en didactische filosofie van het onderwijs op te leggen of voor te schrijven. De verantwoordelijkheid van de overheid voor het onderwijs komt tot uiting in de leerplicht. Maar die verantwoordelijkheid gaat mijns inziens verder: de overheid heeft ook een taak te zorgen voor een adequate inhoud van een minimale vorming van alle leerlingen en voor de bewaking van de kwaliteit van het geboden onderwijs. De onderwijsinspectie ziet hier op toe. Hoe valt deze verantwoordelijkheid die voor een deel de plaats inneemt van de verantwoordelijkheid van ouders, te beredeneren?

Ik denk op de volgende wijze: uit de door mij aan Jonas ontleende analyse van politieke verantwoordelijkheid komt een langetermijnzorg van de politiek voor de publieke zaak naar voren. Wil men de inzet van de burgers voor deze *res publica*, dus voor een levendige politieke en sociale gemeenschap, mogelijk maken en houden, dan is daarvoor een bepaalde graad van scholing en vorming noodzakelijk. Vorming tot vaardig burgerschap zou men dit kunnen noemen. De sociaal-pedagoog Micha de Winter noemt dit 'opvoeding tot democratie', wat dicht in de buurt komt van vaardig burgerschap dat democratisch burgerschap veronderstelt (De Winter 2003; De Winter 2007). De institutionele vormgeving van deze zorgplicht is in onze samenleving bij uitstek de school. Ouders zijn op eigen kracht nauwelijks meer in staat, anders dan in vroegere eeuwen, hun kinderen een thuisopvoeding te geven of via het voorbeeld van eigen werk hen tot een goede landbouwer of een goede schoenmaker, accountant of manager te maken. Daarom is de school en is scholing tot een bepaald niveau voor *alle* leerlingen noodzakelijk, met de nadruk op *alle.* Daaronder vallen dus ook de leerlingen die het traditioneel moeilijk hebben op school, de ongeveer 10% van de leerlingen die in aanmerking komt voor speciaal onderwijs en de ongeveer 20% die niet of onvolledig het vmbo-onderwijs afsluit. De verantwoordelijkheid van de politiek voor het onderwijs is het meest urgent te noemen voor deze groepen van leerlingen: de beroepskansen voor deze groep, die in toenemende mate langs kleurlijnen wordt vastgesteld, dienen op korte termijn te worden verbeterd, onder andere door een meer op de behoeften en talenten van deze groep ingerichte onderwijsinhoud en methode (samenvloeien van hand- en hoofdarbeid, praktijkonderwijs en kennisverwerving). Bij deze versnelde herwaardering en hergroepering van

het beroepsonderwijs is medewerking en verantwoordelijkheid van het bedrijfsleven onmisbaar. Ik acht het een van de belangrijkste opgaven voor politici om deze verbetering en samenwerking te bewerkstelligen (zie ook: WRR 2009).

De nadruk op *alle* leerlingen geldt voor nog meer groepen, vooral meisjes, in het bijzonder uit de immigrantengezinnen, en de begaafde leerlingen. Een gelijkwaardige opleiding voor alle meisjes is noodzakelijk om hen tot volwaardige en vaardige burgers van de politieke gemeenschap te maken. Het onderwijs, als de enige institutie in de samenleving, waar alle (toekomstige) burgers nog zijn aan te treffen, levert hiertoe een zeer belangrijke bijdrage en daarom ligt hier een blijvende taak van de overheid. Voor de begaafde leerlingen geldt dat alle groeikansen uit de jeugdigen zelf gehaald moeten worden. Met het oog op de toekomstgerichtheid van zowel de ouderlijke als de politieke verantwoordelijkheid dient het onderwijs dan zo ingericht te zijn dat deze kansen voor een overigens vrij kleine groep niet worden verminderd of tenietgedaan.

Is hiermee de verantwoordelijkheidstoedeling voor het onderwijs volledig bepaald? Ik meen van niet, want de rol van de ouders verdwijnt niet geheel achter de horizon van de overheid. De morele vorming is een gemeenschappelijke taak van ouders, leraren en leraressen. Elke docent, die hart voor de zaak heeft en zich ten volle verantwoordelijk voelt voor zijn of haar leerlingen, zal een morele invloed uitoefenen. De taak van de overheid bij die morele vorming zal niet te groot mogen zijn, zoals die ook niet te groot kon zijn bij de primaire opvoeding. Er dienen staatsvrije zones in opvoeding en onderwijs te blijven bestaan. Het dilemma van de inrichting van het onderwijs bestaat nu juist uit de evenwichtige afbakening van de oriëntatie van het onderwijs, enerzijds op de eisen en behoeften van de maatschappij, het economische leven of de arbeidsmarkt, anderzijds op eisen van morele vorming, waaronder ook een eigen identiteitsontwikkeling en persoonlijkheidsvorming vallen. Naar mijn mening hoeft dit dilemma niet onoplosbaar te zijn, indien men de verantwoordelijkheidsverdeling tussen ouders, school en overheid in de gaten houdt. Zoals ouders hun kinderen niet meer op eigen kracht voor de arbeidsmarkt kunnen opleiden, zo kan de overheid de leerlingen niet tot een inhoudelijke morele levensovertuiging brengen.

8. Arbeid voor jeugdigen

Met het onderwijs zijn de arbeid en de kansen van jongeren op de arbeidsmarkt al aan de orde gekomen. Het percentage werkloze jongeren tussen de 16 en 24 jaar, met uitsluitend een vmbo-opleiding is, anno 2006, 19%. Bij middelbaar en hoger opgeleide jongeren is dit 7% respectievelijk 3%. Voor groepen immigrantenjongeren, laag- en hoogopgeleid, ligt dit percentage rond de 32%, met uiteraard iets meer kansen voor de beter geschoolde immigranten. Het aantal drop-

outs uit de laagste onderwijsvormen ligt om en nabij de 25% (*Aanval op de uitval* 2006; WRR 2009).

Wat betekenen deze droge cijfers? Als men zich een beeld wil vormen van de sociale gezichten van deze werkloosheidscijfers betekent dit dat één op de vier jongeren nu reeds bijna definitief zal zijn uitgeschakeld voor een volwaardige plaats in onze samenleving die vooral op werk en zelfstandig verdiend inkomen is ingesteld. Dat kan zo niet blijven voortduren. Op dit punt is er wederom een urgente verantwoordelijkheid voor de politiek: met alle krachten zal er naar moeten worden gestreefd dat in een termijn van enkele jaren alle schoolverlaters worden opgenomen in het arbeidsproces. Dat kan via een opnieuw in te richten leerlingenstelsel met vaste stageplaatsen tijdens de opleiding. Maar het kan ook door niet orthodox gefixeerd te blijven op van tevoren behaalde diploma's. *On the job-training* van slecht opgeleide jongeren kan wonderen verrichten qua motivatie en opnamevermogen. Als een deel van deze jongeren een kans krijgt, bijvoorbeeld in het midden- en kleinbedrijf, om zich op een of andere manier te bewijzen, dan kunnen de nog steeds benodigde kennis en theoretische vaardigheden alsnog geleerd worden.

Uiteraard geldt deze noodzaak en politieke verantwoordelijkheid in het bijzonder voor de tweede generatie Nederlanders, afkomstig uit de immigrantengezinnen. Deze generatie mag niet geheel uit beeld verdwijnen. Dat gebeurt trouwens niet, want vele jongeren zullen onverhoopt toch opduiken in de donkere hoeken en stegen van onze grote steden. Het economische aspect van de toekomstkansen van deze groepen is niet meer te scheiden van de aspecten van openbare orde.

9. Vrije tijd

Wie is tenslotte verantwoordelijk voor de twee nog niet duidelijk behandelde stadia in de ontwikkeling tot volwassenheid: de vrije tijd en de jeugdcultuur? Laat ik hier vrij simpel over zijn: jongeren zelf zijn verantwoordelijk voor wat ze al of niet gezamenlijk doen in en met hun vrije tijd. De overheid heeft hier slechts een minimale rol te vervullen. Het beschikbaar stellen van jeugdhonken, clubs en buurthuizen kan hiertoe behoren (al kiezen, maken en ontwerpen jongeren liever deze plekken zelf). Voor een inhoudelijke invulling van de vrije tijd moet de overheid niet te snel gaan zorgen. Evenmin als de ouders. Er komt een bepaald punt in de vorming tot volwassene waar de invloed van formele gezagsinstanties vermindert en naar mijn mening ook dient te verminderen ten gunste van de invloed van de *peergroup,* zelfs als ik weet dat die invloeden van jongeren onderling niet altijd evenwichtig en voorbeeldig zijn te noemen. Jongeren dienen zelf verantwoordelijkheid te krijgen voor hun eigen leven, werk en voor de maatschappij

en het niet geven van de kansen op verantwoordelijkheid leidt tot uitstel (soms tot afstel) van vaardig burgerschap. De terughoudendheid van de overheid ten opzichte van moralisering geldt derhalve ook de zorg voor de vrijetijdsbesteding en vrijetijdscultuur van de jongeren. Dit is hun domein en menig volwassene heeft met spijt – of is het jaloezie? – gezien dat dit domein vooral in de laatste eeuw door jongeren anders werd en wordt ingevuld dan de ouderen wensten of zelf zouden willen doen. Het zij zo. Gaat dit dan ook op voor de geconstateerde vroegrijpheid op het gebied van seksualiteit en de vroegwijsheid op het gebied van computerspellen en andere informatietechnieken? Moet daar niets van of over gezegd worden, bijvoorbeeld dat dit 'slecht' is voor hun toekomstige ontwikkeling? Ook op deze punten kan de stelling krachtig en consequent worden geformuleerd: jongeren zelf zijn verantwoordelijk voor hun eigen ontwikkeling buiten gezin, school en werk. Het is al erg genoeg dat deze stelling wordt geformuleerd door iemand van boven de zestig.

10. De jeugdcultuur

Geldt deze terughoudendheid nu ook voor wat men de jeugdcultuur zou kunnen noemen? Een jeugdcultuur is een product van onze moderne samenleving, waarin een op de grote massa gerichte industriële productie een stevige, maar vaak weinig doorziene band heeft gevormd met de massamedia. Jongeren vormen nu al grote aantallen en zijn de consumenten van morgen. Men heeft hiervoor al de term 'infantocratie' gebruikt. Onze culturele uitingen, met name in de media, worden geregeerd door alles wat 'jeugd' uitstraalt: wat 'jong' is, is aantrekkelijk; moeder en dochter zien er allebei 'even jong' uit; fris en uitdagend zijn de sleutelwoorden, niet bedaard en bedachtzaam. Vaak hoort men in dit verband dat jongeren te veel en op te vroege leeftijd naar de televisie kijken of vele uren achter de computer zitten en het internet opgaan of met elkaar chatten. Ze worden door al deze culturele uitingen negatief beïnvloed. Het vraagstuk van positieve of negatieve invloed van de televisie en internet op het gedrag van jongeren (en ouderen) is te omvangrijk om hier te behandelen, maar ik wil volstaan met een observatie die het probleem onderstreept.

De invloed van de televisie is niet rechtstreeks te constateren, maar wellicht wel indirect te beredeneren. Niet de *inhoud* van tv-programma's heeft mogelijkerwijs een negatieve uitwerking, maar het feit dat de voorgeblikte beelden en uitzendingen de fantasie en het voorstellingsvermogen van jongeren verminderen of zelfs verhinderen. Vroeger las menig kind in zijn of haar eigen kamertje het spannende boek van Hector Malot *Alleen op de wereld*. Hoe de hoofdpersoon, de vriendelijke stiefmoeder, het aapje, het huisje en de boot eruitzagen werd allemaal in het eigen voorstellingsvermogen uitgebeeld en ontwikkeld. Het stimuleerde

de creatieve vermogens van lezertjes enorm. Tegenwoordig zie je in wekelijkse televisie-uitzendingen dat datzelfde boeiende verhaal volledig voorbestemd en ingericht wordt door volwassen televisiemakers. Het huisje is rood (mag niet geel zijn, enzovoort). Met andere woorden: de grote invloed van de infantocratie van de media op kinderen en jongeren is vooral gelegen in het wegnemen van het eigen voorstellingsvermogen, de mogelijkheid om zelf in te vullen, uit te beelden en anders te maken dan de werkelijkheid eruitziet. Kortom, het vermogen tot vernieuwing en verbetering van de situatie gaat verloren. Ditzelfde zou men kunnen zeggen van populaire soaps als *Goede Tijden, Slechte Tijden* die het eigen voorstellingsvermogen in het aangaan en onderhouden van relaties vermindert ten gunste van clichématige en veelal overdreven, uitvergrote, onrealistische beelden van de moderne omgangsvormen. Het *K3*-programma van drie volwassen Belgische sterren, uiterst populair bij jonge meisjes tussen 5 en 9 jaar, biedt op dezelfde wijze stereotype, sterk geseksualiseerde beelden van het 'vrouw-zijn' aan zeer jonge kinderen die hun eigen belevingswereld nog geheel zouden moeten vormen. De infantocratie wordt gemaakt en gedreven door volwassenen. De omslag van boekcultuur met de nadruk op eigen begripsmatige voorstellingsvermogen naar beeldcultuur met de nadruk op een veelheid van gelijktijdige impressies van buiten ligt ten grondslag aan het overheersend worden van passieve indrukken in plaats van actieve zelfinspanning.

Op een merkwaardige manier kom ik nu terug op het begin van mijn betoog, de eeuwige jeugd die als cultureel symbool staat voor de mogelijkheid van groei, vernieuwing, ontplooiing, het opnieuw uitlopen van takken en loten van de menselijke stam. Als onder invloed van de media de jeugd deze vernieuwingsimpulsen steeds meer kwijtraakt, wordt de situatie naar mijn mening zorgelijk. De samenleving gaat zich verstarren in een smal commercieel uitgebaat consumentisme in plaats van zich steeds weer vernieuwen.

11. Conclusie

De verantwoordelijkheid van de politiek is op de hierboven besproken gebieden naar mijn mening aanwijsbaar, maar varieert wel per onderwerp. Die verantwoordelijkheid is groot in de publieke sfeer en veel kleiner, maar niet geheel afwezig, in de particuliere sfeer van het gezin en de primaire opvoeding. Niettemin bestaat er de laatste tijd, vooral sinds het optreden van minister Rouvoet, een claim vanuit de politiek om nadrukkelijker dan vroeger en eerder en vaker te interveniëren in de primaire sfeer, in de leeftijd van twee tot zes jaar en in de sfeer van de opgroeiende jeugd. Dit wordt gerechtvaardigd met het oog op het publieke functioneren van jongeren op latere leeftijd en de eventuele kosten die daar dan mee gemoeid zijn (schooluitval, werkloosheid, overlast en criminaliteit). Dit lijkt

me een erg defensieve strategie die wordt ingegeven door extrinsieke motieven, dat wil zeggen uitsluitend geplaatst in een doel–middelrelatie tussen opvoedingsondersteuning en latere maatschappelijke lasten (overlast en kosten). Het is nog maar de vraag of de causaliteit tussen het functioneren op heel jonge leeftijd en de latere overlast en criminaliteit zo eenduidig en lineair is als ze nu vaak wordt voorgesteld. De bewijslast daarvoor is niet eenvoudig en men moet daarbij letten op twee soorten fouten: de jongeren die nu als lastposten worden aangewezen zullen later gewone hardwerkende burgers blijken te zijn, en de jongeren waarbij nu niets aan de hand schijnt te zijn, raken op het verkeerde spoor. De som van deze twee fouten is soms groter dan het oordeel van een goed geïnformeerde deskundige met een *educated guess.*

De politiek kan echter beter een offensievere, positieve strategie nastreven, waarin intrinsieke motieven vooropstaan. Opvoedingsondersteuning is niet primair juist, omdat dat mogelijkerwijs de latere criminaliteit verminderen kan (extrinsieke motivatie), maar omdat het op zichzelf een groot goed is, wanneer zo veel mogelijk kinderen en jongeren een goede en zorgzame opvoeding ontvangen (intrinsieke motivatie). Goede opvoeding vormt een nastrevenswaardige waarde op zich, zowel voor jongeren als voor de samenleving als geheel. De overheid als opvoeder kan niet anders dan uitsluitend extrinsiek gemotiveerd zijn en daarom zal een sterk in de opvoeding interveniërende overheid vaak het tegenovergestelde bereiken dan ze nastreeft, de bekende *kwade,* niet-geanticipeerde gevolgen van goede bedoelingen. Met een intrinsieke motivatie van ouders en ouderen kan het plezier in het opvoeden weer normaal worden, waarmee de kans op *goede* niet-geanticipeerde gevolgen van een normale opvoeding van *good enough*-ouders met hun *good enough*-bedoelingen stijgt. Ook de kans dat de criminaliteit dan later toch omlaag gaat is groot en kan worden gezien als resultaat van niet uitsluitend op resultaat gericht opvoeden. Zolang ouders zelf nog met veel enthousiasme hun kinderen (kunnen) blijven opvoeden, zolang leerkrachten nog met veel plezier les (kunnen) blijven geven, en zolang de professionele opvoeders nog niet ontmoedigd zijn, heeft de jeugd een toekomst, tot troost van de volwassenen.

Literatuur

Apel, K.O. en H. Burckhart, *Prinzip Mitverantwortung, Grundlage für Ethik und Pädagogik,* Würzburg 2001

Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung,* Frankfurt am Main 1980

Jonas, H., *The Imperative of Responsibility,* Chicago 1981

Jongman, R.W., 'Criminaliteit als verzet', in: *Socialisme en Democratie,* jrg. 42, 1985, blz. 183-185

Lasch, C., *Heaven in a Heartless World: the Family Besieged,* New York 1977

Malot, Hector, *Alleen op de wereld,* vertaald door J.M. Bloemink-Lugten en F.H.N. Bloemink, 28ste druk, Rijswijk 1952

Ministerie van OCW, *Aanval op de uitval,* een rapport over vroegtijdige schoolverlating, Den Haag 2006

Verhulst, J.C.M., *Ontwikkelingspsychologie voor opvoeding en onderwijs,* Groningen 1987

Viorst, J., *Necessary Losses,* New York 1982

Winter, M. de, 'Opvoeding tot democratie', lezing Haagse Hogeschool, 2003

Winter, M. de, 'Opvoeding, onderwijs en jeugdbeleid in het algemeen belang; De noodzaak van een democratisch-pedagogisch offensief', in: P.A.H. van Lieshout, M.S.S. van der Meij, en J.C.I. de Pree (red.), *Bouwstenen voor betrokken jeugdbeleid,* WRR, Verkenningen 15, Amsterdam 2007

WRR, *Vertrouwen in de school. Over de uitval van overbelaste jongeren,* Rapporten aan de Regering, nr. 83, Amsterdam 2009

VERANTWOORDING

1. **Waar is de gemeenschap gebleven?**
   Negende J.H. van Oosbree-lezing, gehouden op 31 maart 2007 te Hilversum; gepubliceerd onder auspiciën van de Stichting J.H. van Oosbreelezing, Eburon, Delft, 2008.

2. **Democratische deugden: groepstegenstellingen en sociale integratie**
   Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar op de Cleveringa-leerstoel 2006-2007 aan de Universiteit van Leiden, op maandag 27 november 2006, Leiden University Press, 2006.

3. **Cultuur, recht en conflict in de multiculturele samenleving**
   in: Multiculturaliteit en Recht, preadviezen van W. van der Burg, C.J.M. Schuyt, J.H. Nieuwenhuis, *Handelingen Nederlandse Juristen-Vereniging*, jrg. 138, 2008, deel 1 (oorspronkelijke titel: Publiekrecht in een multiculturele samenleving), blz. 63-123.

4. **Over het recht om 'wij' te zeggen**
   Openingslezing bij het afscheidssymposium van het Blaise Pascal-instituut van de VU Amsterdam op 28 november 2008; gepubliceerd in: *In de Marge, tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap*, maart 2009, blz. 15-26; verbeterd en aangevuld voor deze publicatie.

5. **'Wetten veranderen, het geweten blijft'**
   Voordracht, gehouden op het symposium 'De plaats van het geweten in het recht', Van Asbeck-leerstoel, E.M. Meijers Instituut, op 1 februari 2008 te Leiden; gepubliceerd in: J.P. Loof (red.), *Juridische ruimte voor gewetensbezwaren?* Stichting NJCM-Boekerij, nr. 45, Leiden 2008, blz. 1-18.

6. **De paradox van ongehoorzaamheid**
   in: *Trouw*, 23 augustus 2008.

7. **Tiresias, Kassandra en de komende vergrijzing: een leerzaam generatieconflict**
Openbaar college, gehouden bij het afscheid als hoogleraar in de sociologie aan de Universiteit van Amsterdam, op 15 juni 2007, onder de titel 'Tiresias, Kassandra en de komende vergrijzing, over de voorspellende waarde van sociologische kennis'; gepubliceerd in: *Sociologie*, jrg. 3, nr. 4, blz. 512-530.

8. **Generativiteit: hoe verdragen wij elkaar in een vergrijzende samenleving?**
Lezing voor de Eerste Jan Brouwer Conferentie, Koninklijke Hollandse Maatschappij der Wetenschappen, 13 januari 2005, te Haarlem; gepubliceerd in: *De Uitdaging van de Vergrijzing,* Verslag van de Eerste Jan Brouwer Conferentie, Haarlem 2005, blz. 33-39, verbeterd en aangevuld voor deze publicatie.

9. **Politieke verantwoordelijkheid voor de jeugd**
in: W. Koops, B. Levering, M. de Winter (red.), *Het kind als spiegel van de beschaving,* Amsterdam 2007, blz. 125-139.



Over het recht om wij te zeggen: groepstegenstellingen en de democratische gemeenschap bevat negen sociologische essays over oude en nieuwe groeps-tegenstellingen.
Aan de orde komen de verhoudingen tussen generaties bij de aankomende vergrijzing en de groepstegenstellingen tussen meerderheids- en minderheidsgroepen in onze democratische rechtsstaat. *Over het recht om* wij *te zeggen* behandelt ook de wijze waarop de samenleving met deze tegenstellingen omgaat. Kees Schuyt beschrijft in deze bundel de multiculturele samenleving vanuit een sociologische invalshoek en staat stil bij het begrip 'cultuur', dat oorspronkelijk betrekking had op beschaving en ontplooiing. Hij schetst drie strategieën waarmee een samenleving met culturele conflicten kan omgaan zonder toevlucht te nemen tot grove generalisaties en polarisaties. Het belang van de ontwikkeling van een persoonlijke identiteit wordt belangrijker geacht dan het uitdragen van collectieve identiteiten.

Kees Schuyt is emeritus hoogleraar Sociologie aan de Universiteit van Amsterdam en thans lid van de Raad van State.



Amsterdam University Press